

eseu | idei | **filozofie** | estetică

R.G. COLLINGWOOD

ESEU DESPRE
METODA FILOZOFICĂ

Poate găsi filozofia o ieșire din starea
de descumpănire?

Robin George Collingwood (1889–1943) a fost un filozof, istoric și arheolog britanic, cu importante contribuții în domeniul esteticii, al metodologiei filozofice și al filozofiei istoriei. În anii 1950–1960, viziunea sa asupra filozofiei istoriei a fost un element important în cadrul dezbaterii privind natura explicației în cuprinsul științelor sociale și posibilitatea ca acestea să fie reduse la explicații specifice științelor naturii. Este totodată autorul unuia dintre cele mai importante tratate de metafizică apărute în prima jumătate a secolului XX, *Eseu despre metoda filozofică* (1933), o valoroasă încercare de a expune rațiunile pentru care filozofia constituie o disciplină autonomă, cu o metodă deosebită și o tematică diferită de cele ale științelor naturii și ale științelor exacte. Descriș adesea drept un reprezentant al idealismului britanic, i se face prin aceasta o nedreptate, căci o astfel de etichetă nu surprinde tipul său aparte de idealism, mai degrabă conceptual decât metafizic. De altfel, în corespondența sa cu filozoful Gilbert Ryle, Collingwood respinge explicit eticheta de „idealist“, întrucât nu era un partizan al presupuzițiilor ultraraționaliste pe baza cărora se structurase idealismul britanic la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX. De la mijlocul anilor 1930, s-a lansat într-un dialog constant cu nou-apărutul curent al filozofiei analitice. A atacat ipoteza de tip neoempirist care predomina în etapele timpurii ale filozofiei analitice și a susținut o transformare logico-epistemologică a metafizicii, de la o cercetare asupra ființei (sau ontologie) la o cercetare a presupuzițiilor absolute sau principiilor euristice care guvernează diferitele forme de investigație. Reforma epistemologică pe care Collingwood o aduce în metafizică asigură un rol și o tematică distincte pentru investigația de tip filozofic, ceea ce îl distanțează pe acest gânditor de moda vremii, care fie prezenta o concepție strict terapeutică asupra filozofiei, fie reducea filozofia la o analiză a limbajului.

Principalele lucrări: *Religion and Philosophy* (1916), *Speculum Mentis; or, The Map of Knowledge* (1924), *Outlines of a Philosophy of Art* (1925), *An Essay on Philosophical Method* (1933), *The Principles of Art* (1938), *An Essay on Metaphysics* (1940), *The New Leviathan* (1942), *The Idea of Nature* (1945), *The Idea of History* (1946), *Essays in the Philosophy of Art* (1964), *Essays in the Philosophy of History* (1965), *Essays in Political Philosophy* (1989).

R.G. Collingwood
An Essay on Philosophical Method

Fotografia de pe copertă: © Khwanchais | Dreamstime.com - *Perdele din sfoară*

ISBN: 978-973-50-4938-6 (epub)

Copyright © Humanitas, 2015, pentru prezenta versiune românească

EDITURA HUMANITAS

Piața Presei Libere 1, 013701 București, România

tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51

www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro

Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro

Comenzi telefonice: 0372.743.382; 0723.684.194

R.G. COLLINGWOOD

Eseu despre metoda filozofică

Traducere din engleză de
D.G. Stoianovici

Cuprins

ESEU DESPRE METODA FILOZOFICĂ

I. Introducere

II. Suprapunerea între clase

III. Scara de forme

IV. Definiție și descriere

V. Calitate și cantitate în judecata filozofică

VI. Filozofia ca gândire categorică

VII. Două poziții sceptice

VIII. Deducție și inducție

IX. Ideea de sistem

X. Filozofia ca ramură a literaturii

XI. Încheiere

I

INTRODUCERE

§ 1

1. Există lucruri pe care reușim să le facem fără a înțelege ceea ce facem; și nu doar dintre cele pe care le efectuăm cu corpul nostru, cum ar fi locomoția sau digestia, ci și dintre cele pe care le facem cu mintea, cum sunt compunerea unei poezii sau recunoașterea unei fizionomii. Atunci însă când ceea ce facem ține de gândire, începe să fie dezirabil, dacă vrem ca lucrul respectiv să fie bine făcut, să și înțelegem ceea ce încercăm să facem. Gândirea științifică și cea istorică n-ar putea niciodată să ajungă foarte departe dacă oamenii de știință și istoricii nu ar reflecta asupra propriei munci, dacă nu ar încerca să înțeleagă la ce năzuiesc și nu s-ar întreba care e modul optim de a izbuti. Lucrul acesta este adevărat în cazul filozofiei mai mult decât în oricare altul. Problemele filozofice se pot formula și rezolva și fără a avea o idee clară despre ce este filozofia, ce anume încearcă ea să facă și care e modalitatea optimă de a proceda; însă nu se poate realiza un mare progres înainte ca aceste întrebări să fi fost puse și înainte de a li se fi dat un răspuns sau altul.

Filozofia mai are în plus particularitatea că reflecția asupra ei îi este constitutivă. Teoria poeziei poate fi sau nu de folos poetului – opiniile sunt în această privință împărțite –, dar ea nu face parte din poezie. Teoria științei și teoria istoriei nu fac nici ele parte din știință, respectiv din istorie; dacă oamenii de știință și istoricii studiază aceste lucruri, o fac nu în calitatea lor de oameni de știință sau de istorici, ci în calitate de filozofi. Teoria filozofiei, în schimb, este ea însăși o problemă pentru filozofie; și nu doar o problemă posibilă, ci una inevitabilă, una pe care, mai devreme sau mai târziu, ea este obligată să și-o pună.

Din aceste două motive – că face parte dintre obiectele pe care el le studiază și că fără ea șansele lui de reușită în studiul celorlalte obiecte scad –, filozoful este nevoit să studieze însăși natura filozofiei. Eseul de față se vrea o contribuție la acest studiu; ținta lui primordială este de a investiga ce este filozofia.

2. Chestiunea ar putea fi abordată pe mai multe direcții. Una dintre acestea ar depinde de relația care există între un obiect și ceea ce se gândește despre el. Orice știință specială, am putea argumenta, trebuie neapărat să aibă ceva anume de studiat, iar particularitățile sale în privința scopului și a metodei trebuie să se datoreze particularităților obiectului său de studiu. Potrivit acestui punct de vedere, s-ar părea că modul cel mai promițător de abordare a problemei despre care discutăm ar consta în a defini mai întâi obiectul specific al gândirii filozofice și a deduce apoi din această definiție metodele potrivite de urmat. Acest mod de abordare n-ar oferi însă șanse de reușită decât cuiva convins că posedă deja o concepție adecvată despre acel obiect; convins, cu alte cuvinte, că gândirea sa filozofică și-a atins deja ținta. Pentru mine, cel puțin, această cale este blocată; căci,

deși cred că anumite moduri de filozofare sunt mai rodnice decât altele, nu cunosc nici o filozofie care să nu fie o călătorie de explorare al cărei scop – cunoașterea adecvată a propriului obiect – rămâne deocamdată neatins.

O a doua modalitate, ce ar putea rămâne deschisă chiar dacă prima ar fi închisă, depinde de relația dintre mijloace și scop. Ne-am putea întreba ce fel de rezultate speră sau dorește filozofia să obțină; iar după ce îi vom fi trasat astfel programul, să ne gândim ce mijloace se pot găsi pentru înfăptuirea lui. Numai că, deși orice filozof are o anumită idee despre ceea ce speră să înfăptuiască, această idee diferă de la o persoană la alta, iar la aceeași persoană de la un moment la altul; nici n-ar putea să fie altfel, dat fiind că orice progres în gândire aduce în mod necesar cu sine o anumită schimbare în modul ei de a-și concepe propriul scop, scopul unei etape devenind punctul de plecare al celei următoare. Dacă aș urma, așadar, această metodă, n-aș putea spera și nici măcar dori să obțin asentimentul cititorilor mei, ba nici chiar propriul meu asentiment în viitor.

3. Rămâne o a treia direcție de abordare. Filozofia nu-și atinge niciodată scopul ultim în cazul nici unui dintre noi; iar cu câștigurile vremelnice nu rămâne niciodată mulțumită; *e pur si muove*: ea este o activitate ce are loc în mintea noastră, iar noi suntem în măsură să o distingem de altele și să o recunoaștem după anumite note specifice. Aceste note o caracterizează ca activitate sau proces; ele sunt, așadar, particularități ale modului său de a proceda. De unde rezultă că la întrebarea ce este filozofia se poate răspunde explicând în ce constă metoda filozofică.

Aceasta ne sugerează următorul mod de abordare a gândirii filozofice: să o privim ca pe un fapt de un fel aparte, să o examinăm cu atenție și să descriem procedeele de care constatăm că se servește. Nu ne-am putea totuși mărgini la atât, dat fiind că întrebarea ce este filozofia nu poate fi despărțită de întrebarea ce ar trebui să fie filozofia. Atunci când distingem filozofia de alte activități ale minții noastre, nu o gândim ca pe ceva ce pur și simplu se petrece în noi, precum circulația sangvină; ci o gândim ca pe ceva ce încercăm să înfăptuim, ca pe o activitate pe care încercăm să o aducem în conformitate cu o idee despre ceea ce ea ar trebui să fie. Drept urmare, atunci când ne propunem să explicăm în ce constă metoda filozofică, ceea ce încercăm să descriem nu este atât o metodă efectiv urmată de noi înșine sau de altcineva, cât o metodă pe care în munca noastră filozofică încercăm s-o urmărim, chiar dacă niciodată nu reușim pe deplin. Explicarea metodei filozofice trebuie să caute, așadar, să îndeplinească două condiții. În primul rând, spre a evita un fel de utopism filozofic, ea trebuie să rămână în contact cu faptele, neuitând niciodată să se întrebe ce metode au fost efectiv folosite de filozofii din trecut. Iar în al doilea rând, spre a evita înlocuirea unei întrebări filozofice cu una istorică, trebuie să trateze toate precedentele de acest fel ca pe niște simple preliminarii la întrebarea principală; apelul final trebuie făcut la propria noastră experiență în munca filozofică și la conștiința noastră că, atunci când suntem angajați în ea, acestea sunt principiile pe care încercăm să le urmărim.

4. Problema metodei i-a preocupat pe filozofi din cele mai vechi timpuri; există însă temeiuri ca în prezent să-i conferim o importanță aparte. De la sfârșitul Evului Mediu încoace, au existat în filozofie două mari mișcări constructive: cea carteziană, consecutivă scepticismului care dizolvase sistemele de gândire medievale, și cea kantiană, consecutivă scepticismului propriu secolului al XVIII-lea. Fiecare din ele a fost marcată de un acord general în privința principiilor metodologice, acord ce trebuie întotdeauna să existe în perioadele de împlinire și progres; și fiecare a fost inaugurată de câte

un tratat metodologic, în care erau expuse principiile ei de căpetenie. Mișcarea din secolul al XVII-lea se cheamă carteziană deoarece constituția și codul ei de legi au fost formulate de către Descartes în al său *Discours de la Méthode*; iar cea din secolul al XVIII-lea și începutul celui de-al XIX-lea stă într-o relație similară cu *Critica rațiunii pure*.

Mișcarea kantiană, ca mișcare filozofică, s-a împlinit în răstimpul de cincizeci de ani de după publicarea *Criticii*, iar influența ei s-a propagat în sfera studiilor istorice și umaniste, așa cum cea carteziană se propagase în sfera științelor naturii. Pe parcursul celei mai mari părți a secolului al XIX-lea, atenția minților active a fost captată în principal de aceste două ramuri ale cunoașterii, științele naturii și istoria; se părea că filozofiei nu-i mai rămânea nimic de făcut, drept care a și fost total abandonată, subzistând doar ca un appendice al științelor naturii sau ca parte componentă a istoriei. Către sfârșitul secolului s-au ivit însă câteva personalități în care filozofia și-a aflat încă o dată chipul specific, ca formă de gândire vie și distinctă. Acești gânditori au vestit zorile unei noi generații, cea în care trăim acum și pentru care filozofia constituie una dintre preocupările universale ale spiritului uman. În prezent înregistrăm fermentul unei noi creșteri. Prin cantitatea și calitatea cărților filozofice care văd acum lumina tiparului, chiar și numai în Marea Britanie, epoca noastră poate rivaliza cu oricare alta; judecând după numărul de autori, după seriozitatea aspirațiilor lor și după energia cu care explorează noi căi ale gândirii, generația de astăzi a atins deja în munca filozofică un nivel pe care nimeni nu l-ar fi putut anticipa cu cincizeci de ani în urmă, și pare a făgădui noi pași înainte, care ar putea conduce chiar și la o nouă mișcare constructivă.

Dar, pentru ca această făgăduință să se îplinească, un lucru este mai cu seamă necesar: o stăruitoare și temeinică reconsiderare a problemei metodei. Prezentul este o epocă de criză și haos în filozofie. Imensa dificultate pe care o întâmpină filozofii de astăzi când vine vorba să accepte concluziile altora și chiar să înțeleagă argumentele altora este o urmare necesară a neputinței de a cădea de acord în privința metodei și chiar de a-și da seama prin ce anume diferă între ei. Singurul lucru clar este că vechile metode nu mai sunt urmate și că fiecare este liber să inventeze câte una nouă. Aceasta e o stare de lucruri firească și specifică epocilor în care se înfiripă noi mișcări; dacă însă ea durează prea mult, descurajarea și indiferența vor lua locul inițiativei îndrăznețe, iar noua mișcare se va ofili înainte de a fi apucat să rodească.

Actualmente există un larg interes pentru problema metodei; dar ea nu a fost încă abordată frontal ca problemă distinctă, în felul în care au făcut-o odinioară Descartes în *Discurs asupra metodei* și Kant în *Critica rațiunii pure*. Drept urmare, filozofi din toate școlile se află încă, în diferite grade, fie că-și dau seama sau nu, sub stăpânirea ideilor metodologice moștenite din secolul al XIX-lea, când filozofia era în diverse moduri asimilată tiparului științei empirice. Dacă în prezent starea filozofiei este haotică, acest lucru se datorează faptului că molozul rămas în urma năruirii sistemelor din secolul trecut ne stânjenește privirea și îngreunează progresul. Scopul eseului de față este de a curăța terenul de o parte a acestui moloz sau cel puțin de a atrage atenția asupra necesității unei atari operațiuni de curățare și de a-i invita pe alții să continue această muncă. Celor porniți să construiască sisteme proprii, invitația de a se alătura unei atari îndeletniciri elementare și oarecum secundare ar putea să li se pară inoportună; totuși, ea denotă cel puțin convingerea că sub aparentul haos există o unitate de țel și de spirit și că, dincolo de criza actuală, viitorul filozofiei este dătător de speranță.

5. Diferitele părți ale filozofiei se leagă între ele în așa fel încât nici una nu poate fi discutată fără a ridica probleme care aparțin celorlalte. Tema acestui eseu este natura filozofiei; și ar fi deopotrivă ușor și plăcut ca această temă să fie lărgită în așa fel încât să includă locul filozofiei printre celelalte forme de gândire, locul gândirii printre celelalte activități ale spiritului uman, precum și relația dintre spirit și lume.

Există două motive de a nu ceda acestei ispite. Primul este un motiv de principiu: dacă discuția despre o problemă specială se lărgeste în așa fel încât devine o discuție despre problemele de maximă generalitate, nici o problemă specială nu va beneficia vreodată de suficientă atenție; orice întrebare care se ridică va ajunge să fie privită ca nefiind decât o variantă a unicei întrebări ultime, iar elementele ei speciale vor fi neglijate. Rezultatul va fi o filozofie unde toate distincțiile se topesc într-o unitate amorfă și incoloră – rezultat nefericit nu doar pentru distincții, ci și pentru unitate, dat fiind că aceasta, care ar fi trebuit să fie unitatea articulată a unui sistem ordonat, devine astfel un simplu haos nediferențiat.

Cel de-al doilea motiv ține de oportunitate. Scopul acestei cărți este de a atrage atenția asupra unei anumite probleme. Pe piață există o mulțime de cărți în care se vorbește în mod judicios și atrăgător despre problemele generale ale filozofiei, iar eu preget să le adaug încă una la fel; în schimb, pare să existe loc pentru un eseu despre metoda filozofică. Iar utilitatea unui asemenea eseu n-ar avea decât de suferit dacă el s-ar lărgi până la a se transforma într-un tratat filozofic general.

Din aceste motive, deși gândurile exprimate aici au implicații în metafizică, logică și teoria cunoașterii, aceste implicații nu vor fi discutate. Cititorul va constata că, urmărind reliefaarea caracteristicilor specifice ale filozofiei, ea este în permanență comparată și pusă în contrast cu știința, în particular cu două categorii de științe – cele empirice și cele exacte. El va întâlni și referiri la istorie și la poezie. Nu va găsi însă, nici măcar sumar schițată, o schemă generală în care să fie cuprinse laolaltă poezia, istoria, știința și filozofia, fiecare la locul său.

6. În acest moment îi datorez cititorului încă o punere în gardă. Ideea de știință exactă o ilustrez cu ajutorul matematicii elementare, iar ideea de știință empirică, prin materiale din zoologie, botanică sau alte științe ale naturii. Poate că un matematician, în caz că voi avea norocul ca printre cititorii mei să se numere și matematicieni, îmi va spune: „Explicația pe care o dai metodei folosite în știința exactă este cu totul inadecvată; teoria matematică modernă a schimbat toate acestea, iar dumneata te răfuiești cu o închipuire“. Unei atari obiecții i-aș răspunde că susținerile mele, departe de a fi invalidate, sunt confirmate tocmai în punctul unde confirmarea este cea mai bine-venită. Pentru că ceea ce discut eu, atunci când operez distincția dintre metoda filozofică și cea a științelor exacte, nu este matematica însăși, ci o anumită metodă, adesea folosită în mod greșit în filozofie, despre care se crede că este cea a matematicii. Chiar dacă este îndreptățită în matematici, eu o consider nepotrivită în filozofie. Mă tem însă că încercările mele de a o combate ca metodă filozofică i s-ar putea opune argumentul că respectiva metodă funcționează cu atâta succes în matematici, încât filozofia n-ar greși defel imitând-o. Eu susțin că acesta e un argument în care concluzia nu decurge din premisă; dar obiecția mea nu are decât de câștigat dacă însăși premisa este declarată falsă. Un răspuns analog s-ar putea da unui naturalist care s-ar declara nemulțumit de felul cum prezint eu aici știința inductivă.

Întinderea acestui eseu nu reclamă ca el să fie prefațat cu o istorie, fie și foarte sumară, a problemei pe care o discută. Va fi însă util să evocăm din acea istorie câteva detalii, deosebit de instructive pentru scopul urmărit de mine. Propun să abordăm cazurile a patru filozofi – Socrate, Platon, Descartes și Kant –, spre a discuta contribuțiile lor la teoria metodei filozofice; nu întrebând ce metode au folosit ei efectiv în activitatea lor – aceasta fiind o întrebare cu totul distinctă –, ci ce metode au pretins ei în mod explicit că folosesc sau au recomandat altora să folosească.

7. Poziția centrală pe care a ocupat-o Socrate în istoria filozofiei grecești se leagă, fără îndoială, de contribuțiile sale la metodă. Însăși existența vocabulei „dialectică”, vocabulă care, începând din vremea lui și până în prezent, desemnează un important grup de concepții metodologice, își datorează originea tehnicii socratice de discuție filozofică; iar când Aristotel se întreabă care este contribuția lui Socrate în filozofie, el răspunde în termeni ce sugerează că, după opinia sa, Socrate a fost în principal inventatorul unei metode.

Socrate însuși își prezintă invenția spunând despre cunoaștere că trebuie căutată în intelect, de unde se cere moșită prin întrebări potrivite. Contrastul pe care se insistă aici este cel dintre percepție (αἴσθησις), considerată a fi observarea lucrurilor din afară, și gândire (νόησις), privită ca descoperire a ceea ce se află înăuntru. Socrate arăta că această a doua activitate o au în comun două genuri de cercetare – matematica și etica –, pe care, pare-se, nu le distingea în teoria sa despre metodă. Revolta sa împotriva studiului naturii era esențialmente o revoltă împotriva observației și în favoarea gândirii. Și în timp ce metoda matematică, privită ca o paradigmă de gândire, fusese descoperită deja de predecesori de-ai săi, propria lui descoperire era că o metodă similară, pentru care inventase o tehnică potrivită, putea fi aplicată și la chestiuni de etică. Această tehnică, după cum recunoștea el însuși, depindea de un principiu care era de mare importanță pentru orice teorie a metodei filozofice: principiul că, în cercetarea filozofică, nu se încearcă descoperirea a ceva ce până în acel moment rămăsese necunoscut, ci o mai bună cunoaștere a ceva ce deja era, într-o oarecare măsură, cunoscut; o mai bună cunoaștere nu în sensul de a afla mai multe despre lucrul respectiv, ci în sensul de a-l cunoaște într-un mod diferit și mai bun – în mod actual în loc de potențial, în mod explicit în loc de implicit sau cum va mai fi găsit cu cale teoria cunoașterii să exprime diferența cu pricina; diferență devenită ca atare un lucru familiar din clipa în care Socrate a atras atenția asupra ei.

8. E adevărat că gândirea filozofică seamănă cu cea matematică în felul descris de Socrate: nici una din ele nu constă esențialmente în observarea de fapte, ci într-un anume mod de gândire. Dar o comparație mai atentă între metoda matematicii și noua sa metodă a dialecticii i-ar fi arătat că, deși sunt până la un punct similare, dincolo de acel punct există între ele o importantă deosebire; deosebire pe care, conform mărturiilor de care dispunem, se pare că Socrate nu a recunoscut-o explicit. Nu se spune nimic despre ea în nici o scriere anterioară *Republicii* lui Platon, unde este expusă cu o extraordinară pregnanță într-un bine cunoscut pasaj de la sfârșitul Cărții a VI-a; despre ea nu se pomenește nimic în *Phaidon*, unde autobiografia intelectuală a lui Socrate nu doar ar fi permis, ci, am putea spune, aproape ar fi reclamat o referire la ea, dacă o concepție de o asemenea importanță ar fi fost de obârșie socratică. Propun, așadar, fără a dogmatiza, să considerăm această doctrină ca fiind o dezvoltare platoniciană a concepțiilor moștenite de la Socrate.

Pasajul în cauză este cel în care o linie este divizată în patru părți, astfel încât $a : b :: c : d :: a + b : c + d$. Aici $a + b$ și $c + d$ reprezintă lumea gândirii ($\tau\lambda' \nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$) și pe cea a percepției (numită aici $\tau\lambda' \Delta\rho\alpha\tau\acute{\alpha}$), a căror relație a fost prezentată în *Phaidon*; până aici suntem, neîndoielnic, pe terenul familiar socratic. Ceea ce vrea Platon să evidențieze acum este că o relație similară există și înăuntrul lumii gândirii, între două ordini de obiecte și două forme de gândire corespunzătoare lor, cele două forme de gândire fiind dialectica și matematica.

În pofida anumitor obscurități neelucidate din acest faimos pasaj, un lucru e clar: că el exprimă o viziune conform căreia dialectica și matematica diferă în privința metodei. Diferența este exprimată spunând că în matematică intelectul „pornește de la anumite postulate [*hypothesis*] și nu se îndreaptă spre principiu, ci spre capăt“, pe când în dialectică „cercetează pornind de la un postulat ceea ce, nefiind postulat, are valoare de principiu“; apoi se explică mai în detaliu spunându-se că geometrii postulează triunghiuri și alte asemenea obiecte în chip ipotetic și nu admit obiecții în privința lor, ci purced pe această bază la demonstrarea concluziilor lor; pe când, în dialectică, nu folosim postulatele ca principii, ci ca pe ceea ce sunt, niște ipoteze, servindu-ne de ele ca de niște trepte spre a ajunge la ceva ce nu este o ipoteză, ci este principiul tuturor.¹

Matematica și dialectica se aseamănă prin aceea că fiecare din ele pornește de la câte un postulat: „Să admitem cutare și cutare“. În matematică însă postulatul constituie o barieră ce blochează orice pas în plus al gândirii în acea direcție: regulile metodei matematice nu îngăduie să întrebăm dacă ceea ce s-a postulat este sau nu adevărat și ce anume ar decurge în eventualitatea că nu este. Astfel, matematica, deși este o disciplină intelectuală, nu este excesiv de intelectuală; este un mod de a gândi, dar totodată și un mod de a refuza să gândim. Pe când în dialectică nu doar tragem concluzii din postulatele asumate, ci ținem mereu minte caracterul lor ipotetic; altfel spus, suntem liberi „să abandonăm postulatul“² sau să admitem opusul său și să vedem ce decurge din acesta. Scopul acestui procedeu este, fără îndoială, același ca al moșitului socratic, și anume de a da în vileag acea cunoaștere care este deja prezentă latent în suflet; iar aceasta este acum definită drept cunoaștere a unui prim principiu metafizic, numit Binele.

Platon spune explicit în *Scrisorile* sale (a II-a, a VII-a) că n-a încredințat niciodată hârtiei această cunoaștere. Avem însă, în dialogurile sale, un neegalat șir de studii asupra metodei filozofice³, din care este ușor de degajat ce anume înțelegea el prin dialectică. Drept exemplu putem lua dialogul *Parmenide*. Lăsând deoparte lunga introducere, corpul dialogului cuprinde o serie de secțiuni, fiecare consacrată dezvoltării implicațiilor câte unei ipoteze metafizice pe o temă preluată din filozofia parmenidiană. Prima ipoteză susține că Unul nu este multiplu; cea de-a doua, că Unul există; cea de-a treia, că el nu este unul; iar cea de-a patra, că el nu există. Rând pe rând, toate aceste ipoteze sunt „infirmate“; gândirea parcurge fiecare drum pe care-l poate descoperi, indiferent încotro ar duce acesta.

Contribuția lui Platon la teoria metodei filozofice, sau, în orice caz, acea contribuție cu care, prin prisma scopului urmărit de mine aici, poate fi creditat Platon, este conceperea filozofiei ca fiind singura sferă în care gândirea se mișcă pe deplin liber, neîngrădită de nici un fel de limite în afara celor pe care și le impune singură pe durata unei argumentări determinate. Rezultă că gândirea, a cărei natură este exemplificată în chip imperfect în idealul matematicii, este exemplificată perfect în cel al filozofiei; oricine gândește și este decis să nu se lase oprit din gândire de nici o piedică

întâlnită în cale este un filozof, ceea ce-l îndreptățește pe Platon să afirme că filozofia (διαλεκτική) este totuna cu gândirea (νόησις).

Aceasta e o concepție de maximă importanță și fertilă în privința rezultatelor favorabile pentru teoria și practica atât a filozofiei, cât și a științei exacte, după cum o dovedește cu prisosință istoria amândurora. Privită însă (așa cum o impun scopurile eseului de față) doar ca o concepție despre filozofie, ea suferă de două neajunsuri, sau poate de unul singur, formulabil în două feluri. În primul rând, ea este pur negativă: deosebește filozofia de matematică doar prin suprimarea unei restricții, ceea ce face ca filozofia să fie reprezentată ca o formă de gândire substanțial înrudită cu matematica, de care diferă doar prin sfera de cuprindere. În al doilea rând, Platon nu lămurește niciodată cum poate această examinare exhaustivă a fiecăreia dintre ipotezele posibile să ducă la descoperirea primului principiu metafizic. Dacă raționamentul matematic nu poate face acest lucru, de ce ar face-o același gen de raționament în urma simplei lărgiri a sferei de cuprindere? Platon ne poate da asigurări, iar noi ne putem lăsa încredințați, că în practică se ajunge la rezultatul dorit; aici însă nu investigăm rezultatele efective obținute de el în filozofie, ci teoria sa despre metoda prin care au fost ele obținute; iar din acest punct de vedere există un evident decalaj între noțiunea de mijloc și aceea de scop.

Oricât de înalt ar fi cotate înfăptuirile filozofice ale lui Platon, iar a nu le plasa la cote maxime înseamnă a te autoexcluce din rândul filozofilor, trebuie admis că metoda sa filozofică este deficitară prin aceea că nu adâncește îndeajuns distincția stabilită de el însuși între filozofie și matematică. Drept urmare, metodologia sa scindează filozofia în două: o parte constând dintr-o risipă aridă de ingenioase acrobații logice, cealaltă într-o viziune intuitivă a realității ultime. S-ar putea ca experiența numeroaselor generații care și l-au luat drept călăuză pe Platon să fie invocată drept o cheazășie că prima e o cale spre cea de a doua; dar chiar dacă este, noi întreprindem aici o investigație cu caracter filozofic, căutând nu fapte ce s-ar cuveni acceptate pe temeiul autorității, ci concepții în lumina cărora faptele să poată fi înțelese; iar pe acestea Platon nu ni le-a furnizat.

9. Ca fire, între Socrate și Descartes există puține asemănări; în schimb, există o remarcabilă analogie între pozițiile deținute de ei în istoria gândirii antice, respectiv a celei moderne. Fiecare din ei a pus capăt câte unei perioade de dezbinări și îndoieli și a inițiat câte un strălucit progres constructiv, prin descoperirea unei metode; fiecare din ei a fost condus la această descoperire printr-o examinare temeinică a ceea ce trecea drept cunoaștere în vremea sa, examinare ce s-a soldat cu un sentiment al propriei ignoranțe; drept care, fiecare a decis să distingă observația de gândire și să marcheze un nou început căutând adevărul înăuntrul său; în fine, fiecare din ei a găsit cheia noii sale metode în principiile matematicii.⁴

Socrate a găsit în matematică un model al gândirii dialectice; Descartes, dezgustat de dialectica scolastică, s-a întors la același model, iar învățămintele scoase de acolo le-a înfățișat sub patru titluri: canoanele evidenței, diviziunii, ordinii și exhaustivității. Nu trebuia dat asentimentul decât la ceea ce e cunoscut în chip evident drept adevărat; orice obiect luat în studiu trebuia divizat în cele mai mici părți cu putință, iar fiecare din acestea trebuia examinată separat; părțile trebuiau examinate în ordine, începând cu cea mai simplă; și nici o parte nu trebuia omisă la revizuirea întregului.⁵

Aceste reguli au fost preluate de Descartes din studiul matematicii, la propășirea căreia le-a și aplicat mai întâi; el a sperat însă din capul locului că se vor dovedi de folos într-o sferă mai largă,

drept care le-a aplicat treptat în tot cuprinsul cunoașterii așa cum o concepea el, adică nu doar în matematică, ci și în metafizică și în științele naturii; a exclus de la aplicarea lor teologia, întrucât aceasta ținea de domeniul credinței, poezia a considerat-o un dar, și nu un rod al studiului, iar istoria a privit-o ca pe un divertisment de mare interes și nu lipsit de foloase, dar foarte departe de demnitatea sau utilitatea științei.⁶

Oricare ar fi fost metoda efectiv folosită de Descartes în cercetările sale filozofice – aceasta e, repet, o altă chestiune –, este clar că metoda pe care în considerațiile sale critice a pretins că o folosește era punct cu punct identică cu cea de care se folosea în matematică. El admitea o unică metodă pentru toate cele trei ramuri ale științei; nu și-a pus problema vreunei metode speciale ce s-ar potrivi filozofiei.

Filozofii care, în ciuda exprimării rezervate a lui Descartes însuși, au privit *Discursul* său ca pe un sistem de precepte, le-au găsit pe acestea extrem de profitabile. Mai cu seamă într-o perioadă precum a sa, când toate doctrinele filozofice fuseseră reduse de probabilism la statutul de simple opinii, nu putea fi decât benefică insistența că ele trebuie ori să fie întemeiate pe argumente solide, ori să fie abandonate ca niște conjecturi nedemonstrabile. Deopotrivă de benefică era cea de-a doua regulă carteziană – că dificultățile trebuie descompuse iar elementele lor să fie examinate separat – atunci când era luată în conjuncție cu cea de-a treia – ca aceste elemente să fie examinate în ordinea potrivită – și cu cea de-a patra – că nici un element nu trebuia omis. Măreața operă filozofică înfăptuită în secolul al XVII-lea s-a datorat nu atât faptului că el a abundat în genii – *car ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien*⁷ –, cât faptului că a fost un secol în care au fost urmate cu scrupulozitate regulile metodei carteziene.

Totuși, după cum bine știa Descartes, cât și succesorii săi, filozofia și matematica nu sunt întru totul identice nici măcar sub aspectul metodei; ceea ce înseamnă că filozofia nu poate beneficia decât parțial de pe urma insistenței pe asemănarea dintre ele. În practică, marii filozofi ai secolului al XVII-lea, Descartes însuși la fel de mult precum ceilalți, recunoșteau într-o anumită măsură diferențele care în *Discurs* fuseseră trecute cu vederea sau implicit tăgăduite. Dar acea tăgăduire a fost nu doar un simptom că respectivele diferențe nu erau îndeajuns conștientizate, ci deopotrivă un îndemn de a le trece cu vederea, ceea ce s-a repercutat asupra filozofiei înseși, înfățișând o imagine distorsionată a ceea ce ar trebui ea să fie; această repercusiune a fost cea din care a izvorât interogația lui Kant.

10. Dintre cele trei discipline științifice – matematica, științele naturii și metafizica – la care Descartes își propusese să aplice una și aceeași metodă, Kant putea constata, un secol și jumătate mai târziu, că nu toate profitaseră în mod egal de pe urma ei. Matematica de factură carteziană stătea ferm pe picioare și continua să facă progrese; știința carteziană a naturii fusese supusă unor importante critici, mai cu seamă din partea lui Newton; iar metafizica lui Descartes ajunsese într-o fundătură. Ceea ce impunea concluzia că metoda lui Descartes, așa cum o formulase el, se potrivea bine matematicii, dar necesita modificări în științele naturii, unde nu sesizase îndeajuns rolul și importanța experimentului, și modificări încă mai ample în cazul metafizicii.

Unii dintre contemporanii mai tineri ai lui Kant și unii dintre discipolii săi i-au atribuit intenția de a discredita pentru totdeauna metafizica. Aceasta era o răstălmăcire atât a ceea ce el intenționase, cât și a ceea ce înfăptuise efectiv; o răstălmăcire totuși scuzabilă. Kant a inițiat, potrivit convingerii sale,

un nou gen de filozofie, pe care a numit-o transcendentă sau critică; menirea ei era de a servi drept propedeutică sau introducere la metafizică, de a-l pune în gardă pe metafizician asupra paralogismelor metodologice și de a-l așeza pe drumul drept. Era vorba în fapt de o metodologie a metafizicii. Kant presupunea că, odată ce își va fi însușit această propedeutică, filozoful se va întoarce la îndeletnicirea ce-i este proprie, aceea a speculației metafizice; și că acum, după ce și-a aflat metoda potrivită, metafizica, reformată și reorganizată, va înainta cu un pas la fel de sigur ca matematica și ca științele naturii.

Așadar, potrivit programului kantian, în viitor aveau să existe două filozofii distincte: o metodologie, despre care considera că o dăduse el însuși lumii într-o configurație definitivă, și o filozofie de conținut care, ghidată de această metodologie, avea să progreseze indefinit. Curând s-a constatat însă că această diviziune, oricât de atractivă la prima vedere, este nesatisfăcătoare. Departe de a fi definitivă, *Critica rațiunii pure* a plasat problemele metodologiei în focarul gândirii umane și a generat discuții care într-o anumită măsură au abătut-o de la temele metafizicii și au făcut ca pentru o vreme aceasta să pară un subiect mort; nici chiar Kant însuși nu și-a limpezit în sinea sa relația dintre cele două îndeletniciri, deoarece considera că într-un sens filozofia critică este parte componentă a metafizicii, iar în alt sens, o introducere la aceasta.⁸

Se pomenise astfel prins într-o dilemă. Dacă metodologia filozofiei (*Kritik*) este o propedeutică la filozofia propriu-zisă (*Metaphysik*), numele de știință (*Wissenschaft*) filozofică nu le putea fi dat amândurora; ajungându-se la rezultatul că fie acest nume trebuie refuzat înseși *Criticii rațiunii pure*, paradox pe bună dreptate respins de către discipolii lui Kant, fie aparține exclusiv propedeuticii și trebuie refuzat filozofiei de conținut, ceea ce din punctul de vedere al lui Kant însuși era și mai paradoxal. Dar potrivit celeilalte alternative, dacă metodologia este parte constitutivă a filozofiei, programul lui Kant se năruie; căci nu mai putem spera ca problemele metodologice să fie elucidate o dată pentru totdeauna, spre a ne apuca apoi de filozofia de conținut, deoarece orice progres în aceasta din urmă se va repercuta asupra celei dintâi și va redeschide problemele de metodologie.

Din acest motiv, nu este de așteptat să găsim la Kant o teorie satisfăcătoare a metodei filozofice. Ceea ce ne poate învăța Kant pe această temă se va diviza în două părți, pe care el încearcă, fără succes însă, să le țină în două compartimente etanșe: una privitoare la principiile și metodele filozofiei transcendente și expusă în principal prin exemple, cealaltă privitoare la cele ale metafizicii, expusă prin precepte în capitolele finale ale *Criticii*.

Ținând minte acest lucru, ne putem adresa acelor capitole spre a vedea în ce mod Kant, la capătul investigației sale critice, rezumă concluziile sale despre metoda metafizicii. Observăm numai decît că scopul său nu este atît de a-l contrazice pe Descartes, cît de a-l corecta, printr-o minuțioasă distincție între gândirea filozofică și cea matematică. El argumentează în detaliu că, dintre notele specifice ale științei matematice, nici una nu se regăsește în filozofie și că adoptarea în aceasta a metodelor matematice nu poate fi decît dăunătoare.⁹ Filozofia nu folosește definiții; sau, mai precis, în filozofie locul acestora nu este la începutul cercetării, ci la sfârșit; căci putem filozofa și fără ele, iar dacă n-ar fi așa, nici nu am putea să filozofăm.¹⁰ În filozofie nu există axiome: în ea nici un adevăr nu este evident prin el însuși și oricare două concepte trebuie legate discursiv cu ajutorul unui al treilea.¹¹ În filozofie nu există demonstrații: dovezile folosite în ea nu sunt demonstrative, ci acroamice; altfel spus, diferența dintre dovada matematică și cea filozofică este că în prima se trece

de la un punct la altul printr-un lanț de temeuri și consecințe, pe când în cea de-a doua trebuie oricând să fii dispus de a reveni îndărăt și a-ți revizui premisele atunci când erori nedetectate în ele ies la iveală în concluzie.¹²

După această serie de distincții admirabil de clară și de concludentă, Kant trece la discutarea principiilor controverselor filozofice. El subliniază faptul că rațiunea are dreptul de a critica orice opinie și de a discuta pe deplin liber orice subiect; dar aceste discuții, crede el, sfârșesc inevitabil în antinomii din care rațiunea nu găsește nici o ieșire. Ele nu pot fi rezolvate nici măcar, precum antinomiile intelectului, înțelegând că obiectele la care se raportează sunt simple fenomene; pentru că nu asta sunt, ci lucruri în sine.¹³ În această situație, ceea ce trebuie făcut este să acceptăm acele propoziții care sunt „compatibile cu interesele speculative ale rațiunii noastre“, cum ar fi existența lui Dumnezeu și liberul arbitru; nu trebuie, așadar, să ne temem de atacurile sceptice împotriva acestor propoziții, ci să le încurajăm de dragul exercițiului pe care-l prilejuiesc facultăților speculative ale gândirii.

Am citat acest pasaj spre a ilustra confuziile în care se înfundă Kant din pricina neelucidării satisfăcătoare a relației dintre filozofia critică și metafizică. Pledoaria sa pentru libertatea discuției în metafizică este îndreptățită; dar motivul pentru care o apără subminează îndemnul de a o exercita. Căci el susține că acea libertate nu poate dăuna în nici un fel, deoarece nu poate ajunge la nici o concluzie. Dar atunci la ce bun să purtăm discuția? Pentru că, afirmă Kant, ea este o gimnastică utilă, prin care rațiunea ajunge să se cunoască mai bine. Aceasta echivalează cu a spune că adevăratul scop al rațiunii este de a ajunge la cunoașterea de sine, de a deveni conștientă de propria-i putere și propriile-i limite, într-un cuvânt de a-și însuși învățămintele filozofiei critice, și că argumentarea metafizică are valoare doar ca introducere în aceasta.

Relația dintre cele două genuri de filozofie a suferit aici o inversare totală: inițial critica trebuia să fie propedeutică la metafizică și să-i ofere acesteia mijloace de a progresa; acum metafizica este văzută drept propedeutică criticii și moare odată cu intrarea în scenă a criticii. Căci, după cum Kant însuși remarcă, în mod necesar triumful criticii pune capăt controverselor metafizice. Nici unul din aceste puncte de vedere opuse, luat separat, nu reprezintă cu adevărat gândirea lui Kant. Dar ele nu pot fi împăcate decât cu prețul revizuirii a tot ce ne-a spus el despre relația dintre cele două feluri de filozofie.

Opera filozofică a lui Kant este unul dintre acele lucruri a căror însemnătate pare să crească odată cu fiecare progres pe care-l facem în înțelegerea lor; ea se înalță, chiar și acum, peste lume, aidoma unui colos sau unui munte ale cărui ape irigă orice grădină, fie cât de mică, a gândirii din câmpiile de la poalele lui. Iar problema metodologiei filozofice a fost problema centrală a vieții lui. Totuși el a lăsat această problemă posterității, nu biruită, ci, așa cum Cezar a lăsat Britania, doar indicată. Cât timp se mărginește la trasarea distincției dintre metoda filozofică și cea matematică, tușa sa este cea a unui maestru: fiecare punct este ferm, fiecare linie este trasată cu mână sigură. Când se apucă însă să lămurească în termeni pozitivi ce este filozofia, propria-i distincție dintre propedeutica critică și metafizica de conținut, transformată în separație rigidă între două corpuri de gândire, devine un recif care-i despică firul argumentării. Chiar și așa, el a mers incomparabil mai departe decât predecesorii săi în direcția unei teorii adevărate a filozofiei. A rezolvat corect problema pe care Platon o

rezolvase greșit, aceea a deosebirii metodologice dintre filozofie și matematică, așezând astfel o temelie sigură tuturor cercetărilor viitoare privind natura metodei filozofice.

Note

1. *Rep.*, 509 d și urm. Pasajele parafrazate sunt: $yuc^{3/4}$ $zhte^{1n}$ $\epsilon^{1}nagk\epsilon^{1}zetai^{TMx}$ $\emptyset$ poqšsewn, oÜk TMP $\epsilon^{1}rc^{3/4n}$ poreuomšnh, $\epsilon^{1}ll^{TMp}$ teleut»n, tÕ d' aâ »teron TMP $\epsilon^{1}rc^{3/4n}$ $\epsilon^{1}nup\emptyset$ qeton TMx $\emptyset$ poqšsewj „oàsa (510 b). $\emptyset$ poqšmenoi tÕ te perittÕn ka^ tÕ »rtion ktl. [...] oÜdšna lÕgon oÜte aØtoj oÜte »lloij æti $\epsilon^{1}xio$ àsi per^ aÜtin didÕnai æj pant^ fanerîn, TMk toÚtwn d' $\epsilon^{1}rc\emptyset$ menoi t| loip| $\frac{1}{2}$ dh dixiÕntej teleutisin Ðmologoumšnwj TMP toàto oá "n TMP skšyin Ðrm»swsin (510 c–d). t|j $\emptyset$ poqšseij poioÚmenoj oÜk $\epsilon^{1}rc\epsilon^{1}j$, $\epsilon^{1}ll^{TM}$ tû Ônti $\emptyset$ poqšseij, oEon TMP $\epsilon^{1}pib\epsilon^{1}seij$ te ka^ Ðrm $\epsilon^{1}j$, †na mšcri toà $\epsilon^{1}nupoqš$ tou TMP $t^{3/4n}$ toà pantÕj $\epsilon^{1}rc^{3/4n}$ „èn ktl. (511 b).

2. Rep., 533 c: τῆς ὀποθέσεις ἐναιρούσα.

3. Cercetări recente asupra operei lui Platon, îndeosebi cele ale prof. A.E. Taylor și ale regretatului prof. Burnet, fac cu neputință ca dialogurile sale să mai fie privite ca reprezentând, în esență, expuneri ale unei poziții sau ale unei serii de poziții filozofice; dar nici încercarea aceluiași autori de a explica dialogurile ca fiind în esență studii de istoria gândirii, pe mine unul, cel puțin, nu mă convinge. Orice altceva vor fi fiind, pare limpede că Platon le-a gândit ca pe niște modele despre cum trebuie purtată o discuție filozofică sau ca pe niște studii asupra metodei. Nu sunt sigur dacă această idee mi-a fost sau nu sugerată pentru prima dată, cu mulți ani în urmă, de o convorbire avută cu profesorul J.A. Smith.

4. *Discours de la Méthode, Première partie.*

5. Ibid., Deuxième partie.

6. Ibid., Première partie, Deuxième partie.

7. „Căci nu e de-ajuns să fii înzestrat cu spirit just, important este să-l folosești cu justete“ – *Discurs asupra metodei*, partea 1 (n. tr.).

8. K.R.V., A [ed. I] 841, B [ed. a II-a] 869: „die Philosophie der reinen Vernunft ist nun entweder Propädeutik (Vorübung), welche [...] heisst Kritik, oder zweitens das System der reinen Vernunft (Wissenschaft) [...] [welche] heisst Metaphysik; wiewohl dieser Name auch der ganzen reinen Philosophie mit Inbegriff der Kritik gegeben werden kann“. [„Filozofia rațiunii pure este sau o propedeutică (un exercițiu preliminar), care [...] se numește critică, sau, în al doilea rând, sistemul rațiunii pure (știință) [...], [care] se numește metafizică; deși acest nume poate fi dat și întregii filozofii pure, inclusiv criticii“ – *Critica rațiunii pure*, „Arhitectonica rațiunii pure“; în cuprinsul prezentei ediții, pasajele din Critica rațiunii pure sunt redat în traducerea lui Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc (n. red.).]

9. A 726, B 754.

10. A 727, B 755.

11. A 732, B 761.

12. A 734, B 762.

13. A 741, B 769.

II SUPRAPUNEREA ÎNTRE CLASE

§ 1

1. Gândirea istorică se ocupă de individual, iar cea științifică de universal. Sub acest aspect filozofia se aseamănă mai mult cu știința decât cu istoria, pentru că și ea se ocupă de universal: o preocupă adevărul ca atare, și nu un adevăr determinat sau altul; arta ca atare, și nu cutare operă de artă sau cutare altă. Tot așa, știința exactă studiază cercul ca atare, nu un exemplar individual sau altul al acestuia; iar știința empirică studiază omul ca atare, și nu, ca istoria, pe cutare om ca deosebit de ceilalți.

Este, prin urmare, clar că, până la un punct, filozofia are ceva comun cu științele, fie acestea exacte sau empirice. Nu este însă clar până unde merge această asemănare și ce deosebiri subzistă dincolo de ea. Scopul eseului de față este de a face pași înainte în direcția unui răspuns la această întrebare. Divizând problema în elemente constitutive și începând cu cele mai simple, voi examina mai întâi ce anume se înțelege prin vocabula „universal“ din enunțul care spune că filozofia se preocupă de universal.

Explicarea universalului sau, cum mai este numit, a conceptului ține de resortul logicii; noi însă nu ne vom putea mulțumi aici să acceptăm pur și simplu ceea ce ne spun pe această temă manualele de logică. Avem de pus o întrebare specială: dacă există deosebiri între conceptele care se întâlnesc în filozofie și cele care se întâlnesc în științe, fie acestea exacte sau empirice, iar în caz că există, care anume sunt ele. Manualele de logică tradiționale asumă că nu există nici o deosebire; că un concept e totdeauna un concept și că orice teorie care descrie în mod adecvat conceptele științei le va descrie adecvat și pe cele ale filozofiei. Noi va trebui însă să reconsiderăm această asumție; căci odată admis că s-ar putea să existe anumite deosebiri între filozofie și știință, și că aceste deosebiri ar putea afecta metodele lor, se impune să examinăm cu toată atenția cât de departe ajung aceste deosebiri și cât de adânc afectează ele structura celor două genuri de gândire.

Și atunci, cel mai bine este să începem prin a examina teoria logică tradițională a conceptului și să ne întrebăm dacă nu cumva această teorie necesită modificări în cazul special al conceptelor din filozofie.

Logica tradițională privește conceptul ca reunind un număr de lucruri diferite într-o clasă. Membrii clasei nu sunt doar grupați laolaltă, ci sunt uniți prin aceea că posedă o notă comună, că sunt, toți, membri ai respectivei clase doar pentru că sunt instanțe (exemplificări) ale aceluși concept. Conceptul reunește două feluri distincte de pluralitate: în primul rând, pluralitatea instanțelor lui individuale, iar în al doilea rând, pluralitatea diferențierilor lui specifice. Astfel, conceptul de culoare reunește toate culorile individuale ale lucrurilor individuale colorate într-o clasă ai cărei membri sunt aceste

lucruri individuale; dar reunește de asemenea culorile specifice roșu, portocaliu, galben, verde etc. într-un gen ale cărui specii sunt ele. Pentru comoditate, am putea să ne referim la cea dintâi unitate spunând despre concept că este general, iar la cea de-a doua, spunând că este generic.

Teoria logică a clasificării și diviziunii, așa cum o expun manualele curente, afirmă că între cele două caracteristici ale conceptului există o anumită conexiune: anume, că, dacă înăuntrul genului se disting un anumit număr de specii, clasa instanțelor (cazurilor) ce i se subsumează se poate diviza în mod corespunzător într-un număr egal de subclase. Fiecare subclasă va cuprinde instanțele câte unui concept specific, iar totalitatea subclaselor le va cuprinde pe cele ale conceptului generic. Astfel, fiecare individ cuprins în clasa generică va fi prezent în una și numai una dintre clasele specifice, ceea ce înseamnă că acestea vor fi exclusive între ele și totodată exhaustive în raport cu clasa generică.

Logicienii asumă uneori că aceasta decurge cu necesitate din natura conceptului și că, de aceea, se aplică în chip universal la indiferent ce concept. Totuși nu este așa. Din faptul că o anumită natură generică poate fi realizată în variate moduri specifice nu decurge că nici o instanță nu o poate realiza în două din aceste moduri deodată. De exemplu, o operă de artă ca atare posedă o natură generică, realizată în moduri diferite în naturile specifice pe care le exemplifică poezia și muzica. Dar atunci, cum ar trebui să clasificăm un cântec? Simțul comun n-ar îngădui să spunem că în acest caz este vorba de două opere de artă separate, o poezie și o piesă muzicală, concomitent desfășurate; însă ar fi și mai paradoxal să caracterizăm cântecul drept o a treia specie, nici muzică, nici poezie. Singura caracterizare potrivită ar fi să spunem că este deopotrivă poezie și muzică, o unică operă de artă conținând două forme specifice.

2. Unii logicieni, recunoscând acest fapt, tratează doctrina clasificării și a diviziunii nu drept formularea unui element necesar al teoriei conceptului, ci drept simpla descriere a unui lucru de un fel aparte, numit sistem clasificatoriu.

Numai că sistemele clasificatorii nu sunt lucruri pe care le putem construi sau de care ne putem dispensa după bunul nostru plac. În matematică, de exemplu, ele se întâlnesc la tot pasul. O linie este ori dreaptă, ori curbă; acestea sunt cele două specii în care se divide genul linie, și ele sunt exclusive și exhaustive: nici o linie nu le poate aparține amândurora, și o a treia specie nu există. Excluziunea reciprocă a celor două specii nu este anulată prin identificarea liniei drepte cu arcul unui cerc de rază infinit de lungă; această identificare marchează doar criteriul (lungimea infinită a razei) care mută cazul respectiv dintr-o clasă în cealaltă; ea nu cauzează o veritabilă suprapunere a claselor în discuție. Apoi, dată fiind posibilitatea ca linia să fie astfel divizată, figurile plane se pot diviza în același mod în rectilinii și curbilinii, figurile cum este semicercul formând nu o suprapunere între cele două clase, ci o a treia clasă, în care liniile de contur sunt în parte drepte și în parte curbe. În general, conceptele științei exacte se conformează cu strictete regulilor clasificării și diviziunii așa cum le-au formulat logicienii. De această conformitate depind ca de o *conditio sine qua non* metodele utilizate în știința exactă.

3. Aceeași conformitate generală se constată și la conceptele științei empirice. Istoria naturală împarte organismele în animale și plante; și cu toate că există anumite cazuri îndoielnice la frontiera dintre ele, cele două regnuri sunt în principiu, iar aproape totdeauna și în practică, reciproc exclusive. Regnul animal se divide, la rândul său, în vertebrate și nevertebrate; vertebratele, la

rândul lor, în mamifere, păsări, reptile și pești; și așa mai departe. Pe fiecare treaptă există o diviziune a unui concept, a unui gen logic, în altele, speciile lui logice, care sunt reciproc exclusive iar împreună epuizează genul. În acest proces intervin câteodată dificultăți: cazuri-limită, în care plasarea unui individ în cutare sau cutare specie pare arbitrară; cazuri paradoxale, unde conform criteriului ales un anumit individ cade într-o specie, pe când potrivit altor temeuri ar fi firesc să-l includem în alta; și mai intervine constant problema cum să fie asigurată epuizarea genului fără ca, sfidând un principiu sănătos, să adăugăm la capăt o specie „miscelaneă“. Există chiar și cazuri în care două specii adiacente par să se suprapună, cum se întâmplă cu amfibienii, care respiră atât aerul atmosferic, cât și oxigenul din apă. Astfel de cazuri sunt însă excepționale și limitate, putând fi încadrate în eșafodajul clasificatoriu general al conceptului fără a-i primejdui soliditatea. Aceste dificultăți sunt specifice științei empirice; în știința matematică sau exactă ele nu intervin, deoarece aici diviziunile pot fi efectuate *a priori*, fiind astfel asigurate exclusivitatea reciprocă și exhaustivitatea.

§ 2

4. Teoria tradițională a clasificării și diviziunii, oricât de adevărată poate fi ca explicație a structurii logice a conceptelor care aparțin științei, exacte sau empirice, trebuie modificată în cel puțin o privință importantă înainte de a putea fi aplicată conceptelor filozofiei. Clasele specii ale unui gen filozofic nu se exclud între ele, ci prezintă suprapuneri. Aici suprapunerea nu este ceva excepțional, ci ceva normal; și nu este de amploare neglijabilă, ci poate căpăta proporții redutabile.

Dacă această constatare este adevărată, ea va avea consecințe serioase. Va modifica înțelesul în care aceste clase epuizează împreună genul, pentru că acel „împreună“ al lor este de un fel aparte. Va modifica și sensul în care se poate spune că ele sunt specii ale unui gen. Aceste chestiuni trebuie însă lăsate pentru mai târziu, după ce va fi fost bine elucidat primul punct. În economia acestui eseu, suprapunerea între clase este menită să ofere sugestii pentru dezvăluirea particularităților prin care gândirea filozofică se distinge de cea științifică; de aceea, este important să-l conving pe cititor, atât cât îmi stă în putință, de realitatea ei. Căci deși este familiară în filozofie, precum și, după cum am afirmat deja, în perimetrul simțului comun, ea este un paradox din punctul de vedere al științei, astfel încât un cititor format cu precădere în acest domeniu poate fi ispitit să întâmpine asertarea realității ei printr-o fermă tăgăduire.

Voi căuta așadar să arăt, în primul rând, că suprapunerea dintre clase a fost de mult recunoscută ca un fapt în cazul anumitor concepte posibil excepționale; în al doilea rând, că ea pare a fi caracteristică pentru ceea ce voi numi stadiul filozofic al conceptelor care au o semnificație duală, filozofică și nefilozofică; iar în al treilea rând, că ea se întâlnește cu regularitate la conceptele care constituie obiectul tradițional al științelor filozofice.

5. S-a observat de mult cât de recalcitrante sunt anumite concepte la regulile clasificării. Aristotel, în capitolul al șaselea al cărții I a *Eticii nicomahice*, cercetează caracteristicile logice ale conceptului de bine. Fusesse deja stabilit, nu contează dacă de către el însuși sau de către înaintași, că în clasificarea conceptelor sub concepte mai generale ajungem în cele din urmă la zece *summa genera* – cele mai generale concepte din câte există, așa-numitele categorii. În capitolul menționat Aristotel arată că binele este predicabil sub toate categoriile. Dar aceasta este incompatibil cu teoria

clasificării, conform căreia orice predicat (de pildă, albastru) își află cu necesitate locul potrivit sub o categorie și numai una (în acest caz, cea a calității). De unde urmează că fie binele este un termen echivoc – alternativă pe care Aristotel o examinează și pe drept cuvânt o respinge –, fie este un concept de un fel aparte, neîncadrabil în sistemul de clasificare.

Filozofi de mai târziu au aprofundat cele spuse aici de Aristotel. Există o formulă tradițională, bine cunoscută în urma citării ei de către Spinoza, *omne ens est unum, verum, bonum*. Aceste trei predicate – unitate, realitate și bine – sunt atribuite de către metafizica tradițională fiecărei *ens* sau ființe. Dacă însă toate conceptele ar fi dispuse într-un tablou clasificator, fiecare dintre ele divizat pe fiecare treaptă în specii reciproc exclusive, termenul situat cel mai sus în tablou ar fi cea mai abstractă dintre toate abstracțiile posibile: ființa ca atare, abstractă. Dacă ființa posedă determinații necesare cum sunt – potrivit acestei doctrine – unitatea, realitatea și binele, rezultă că aceste determinații sunt cumva exceptate de la regulile clasificării. Așa cum Aristotel arătase despre conceptul de bine că se suprapune cu, transcende sau se propagă prin diviziunile categoriilor, tot așa, conform acestei formule tradiționale, există o suprapunere, transcendere sau propagare și în cazul conceptelor de unitate și realitate.

6. Ceva de același fel se întâmplă ori de câte ori un concept ce are o semnificație duală intră în stadiul lui filozofic.

Există cuvinte care sunt folosite în două moduri diferite, unul filozofic și unul științific, fără a fi din acest motiv echivoce; ele suferă o schimbare de sens regulată și uniformă când trec dintr-o sferă în alta, iar această schimbare lasă nealterat ceva fundamental din semnificația lor, încât este mai potrivit să vorbim de două stadii ale unui concept decât despre două sensuri ale unui cuvânt.

De pildă, cuvântul „materie“ este folosit atât în fizică, cât și în metafizică; iar uzul lui dual este atât de departe de a constitui o echivocație, încât avem posibilitatea de a trasa nu doar o conexiune generală între noțiunea fizică și cea metafizică de materie, în pofida diferenței dintre ele, ci și o conexiune specială între o teorie fizică particulară a materiei și o teorie metafizică particulară corespunzătoare ei. De exemplu, conceptul de materie din ceea ce am putea numi materialismul clasic al secolului al XIX-lea este pandantul metafizic al conceptului științific de materie din fizica clasică newtoniană. Diferența dintre cele două stadii ale acestui concept constă în aceea că în fizica newtoniană materia este numele unei anumite clase de lucruri, separată de alte clase de lucruri, cum ar fi cugetele și fenomenele de felul culorilor și sunetelor, a căror existență depinde de mintea în care apar; pe când în metafizica materialistă ea este numele realității ca întreg, iar orice distincție, precum cea dintre așa-numita materie și așa-numitul cuget, se reduce la o distincție înăuntrul materiei înseși.

Astfel de cazuri sunt frecvente. Pentru omul de știință, în cazul de față psiholog, „spiritul” este numele unei clase limitate de lucruri în afara căreia se plasează lucrurile de alt fel; iar pentru filozoful spiritualist, el este un nume, poate cel mai bun sau singurul, pentru întreaga realitate. Evoluția înseamnă pentru biolog modul în care iau naștere speciile de organisme vii; pentru filozof, ea este fie ceva lipsit de orice interes filozofic, fie un proces cosmic prezent oriunde ia naștere ceva specific.

Chiar și la concepte care nu au un stadiu strict științific poate fi adesea trasată o distincție similară între un stadiu filozofic și unul nefilozofic. Astfel, arta este pentru critic ceva foarte specializat, limitat la o categorie restrânsă și selectă de opere în afara căreia se plasează toate rebuturile și

eșecurile artiștilor, precum și expresiile neartistice ale vieții cotidiene; pentru filozoful estetician, și acestea din urmă sunt artă, ea devenind astfel un fir ce străbate întreaga țesătură de activități a spiritului.

Un caz extrem al aceluiași principiu va prezenta din ce în ce mai multă importanță pe măsură ce pătrundem mai adânc în tema de care ne ocupăm. Chiar cuvinte precum „concept“, „judecată“, „inferență“, care la prima vedere par lipsite de ambiguitate filozofică, trădează subtile distincții de înțeles în conformitate cu aplicarea lor la gândul de tip filozofic sau la cel de tip nefilozofic; și se va constata că aceste diferențe de înțeles, dintre care una este deja supusă examinării în capitolul de față, ascultă de aceeași lege generală.

Din aceste exemple reiese că atunci când un concept are o semnificație duală, filozofică și nefilozofică, în stadiul său nefilozofic el caracterizează o parte limitată din realitate, pe când în stadiul filozofic el se prelinge sau se revarsă dincolo de aceste limite și invadează zonele învecinate, tinzând până la urmă să coloreze gândul nostru despre realitate ca întreg. În ipostaza de concept nefilozofic, el ascultă de regulile clasificării, instanțele lui formând o clasă separată de alte clase; în ipostaza de concept filozofic, el încalcă aceste reguli, iar clasa instanțelor lui se suprapune cu clasele corespunzătoare speciilor coordonate lui.

Acesta e un fapt familiar. Mulți îl privesc ca pe un viciu inerent gândirii filozofice ca opusă celei științifice. Dar aici nu ne preocupă întrebarea dacă e vorba de un viciu sau de o virtute, ci ne preocupă faptul că se întâmplă. Că uneori se întâmplă o arată exemplele invocate, iar aceasta e de-ajuns spre a dovedi la ce primejdie trebuie să se aștepte gândirea filozofică dacă adoptă metoda proprie științei, unde acest element nu intervine. Dacă se întâmplă întotdeauna, e mai mult decât o primejdie; este o cheie pentru înțelegerea specificului gândirii filozofice și a caracteristicilor metodei filozofice. Iar pentru a decide dacă se întâmplă cu adevărat întotdeauna, trebuie să ne adresăm conceptelor care formează obiectul științelor filozofice tradiționale și să vedem dacă suprapunerea între clase este sau nu o trăsătură regulată a structurii lor logice.

7. În cadrul genului gândire, logica distinge două specii: judecata sau propoziția și inferența. Acestea, ca obiecte ale unor părți separate ale tratatelor de logică, par la prima vedere a sta în același raport ca triunghiul și cercul în geometria elementară; iar în acest caz, la fel ca triunghiul și cercul, ele ar forma clase reciproc exclusive. Lucrurile însă nu stau așa. „Plouă“ este o judecată; „Plouă deoarece aud plouând“ este o inferență. Dintre aceste două enunțuri, unul îl include pe celălalt, de unde se vede că respectivele clase-specii se suprapun: o judecată poate fi o inferență, o inferență poate fi totodată o judecată.

„E adevărat – mi s-ar putea răspunde – că judecata și inferența nu sunt reciproc exclusive precum triunghiul și cercul; dar asta nu arată decât că ai greșit considerându-le două specii ale gândirii. O inferență este o structură complexă alcătuită dintr-un număr de judecăți aflate în anumite relații; dacă vrei o analogie geometrică, gândește judecata ca pe o linie, iar inferența ca pe un triunghi.“ Aș saluta o astfel de critică întrucât admite că, dacă speciile se exclud obligatoriu între ele, judecata și inferența nu pot fi specii ale genului gândire. Criticul care o formulează mi se pare însă mai curând temerar decât înțelept; căci promptitudinea cu care e dispus să arunce peste bord, la prima dificultate întâmpinată, întreaga concepție despre gen și specie îl va conduce la alte dificultăți a căror amploare

prefer să n-o explorez în acest loc. Chestiunea va trebui reluată mai încolo. Până atunci e cazul să răspund unei alte critici.

„Dumneata mai întâi aplici în mod greșit regulile clasificării – mi s-ar putea obiecta –, iar apoi dai pe ele vina consecințelor, în loc să ți-o asumi. În loc să tratezi gândirea ca pe un gen și să o divizezi în speciile judecată și inferență, ar fi trebuit să identifici gândirea cu judecata, iar pe aceasta s-o divizezi în inferențială și neinferențială sau imediată.“ Acesta n-ar fi însă decât un subterfugiu, întrucât cea de a doua dintre specii nu este de fapt altceva decât judecata ca atare și deci identică cu genul. Încât consecințele indezirabile ale considerării judecății și inferenței drept specii coordonate ale unui gen nu ar fi astfel evitate; s-ar adăuga doar, pe deasupra, ilogismul identificării acestui gen cu una din propriile-i specii.

Aceeași dificultate reapare pe treapta următoare a clasificării. Înăuntrul judecății sau propoziției, logica distinge două specii, afirmativă și negativă. Conform teoriei clasificării, ar trebui să fie posibil ca mai întâi să definim natura generică a judecății, fără referire la speciile ei, așa cum definim triunghiul fără a ne referi la distincția dintre echilateral, isoscel și scalen, iar apoi să adăugăm separat diferențele celor două specii. Dacă însă încercăm să definim judecata în chip generic, constatăm că nu o putem face: încercarea noastră se soldează fie cu prefacerea definiției uneia din specii (cea afirmativă) în definiția genului, ca atunci când spunem că o judecată afirmă un predicat despre un subiect, fie cu simpla enumerare a speciilor, ca atunci când spunem că o judecată este ceea ce ori afirmă, ori neagă un predicat.

Și aceasta nu este singura dificultate pe care o întâmpinăm pe această treaptă. Conform teoriei clasificării, judecățile afirmative și cele negative ar trebui să fie două specii alternative, fiecare întruchipând în mod complet natura generică a judecății, așa cum liniile drepte și cele curbe întruchipează natura liniei în general. Dacă însă, încercând să descoperim ce anume este o judecată negativă, am lua un exemplu și l-am goli de tot ce este afirmativ, orice logician își dă seama că am sfârși prin a-l reduce la nimic. În momentul când judecata devine doar negativă, ea încetează de a fi o judecată inteligibilă.

Iar dacă așa stau lucrurile – ceea ce, zic eu, e un loc comun al manualelor de logică –, judecățile afirmative și negative nu sunt nicidecum specii reciproc exclusive, ci toate judecățile negative, și nu doar unele, sunt deopotrivă afirmative. Dacă însă cititorul pregetă să accepte acest punct de vedere, presupun că va admite cel puțin că există printre judecăți unele care sunt deopotrivă afirmative și negative. Dacă spun că ceasul meu a stat, prin aceasta afirm că mecanismul său este în repaus și neg că este în mișcare. Acesta nu este însă un enunț compus alcătuit dintr-o propoziție afirmativă și una negativă; prin el rostesc un singur lucru, și nu două, enunțul fiind deopotrivă afirmarea a ceva și negarea opusului său.

Aceeași pasibilitate de suprapunere se constată și la celelalte diviziuni ale judecății. În cadrul silogisticii, judecata singulară este considerată universală; și ea într-adevăr combină trăsături universale cu trăsături particulare. Judecata disjunctivă este deopotrivă categorică și ipotetică. Cât despre modalitate, o stare de lucruri care nu e posibilă nu poate fi reală, după cum, tot așa, nu poate fi decât reală dacă este necesară. La fel se întâmplă în clasificarea inferențelor. Aristotel vorbește de un silogism inductiv; Mill, despre o metodă deductivă de inducție.

Luând, aşadar, clasificările din logica tradiţională aşa cum sunt, s-ar părea că, oriunde divizăm un gen în specii, aceste specii, în loc să se excludă între ele ca acelea ale unui gen ştiinţific, se suprapun; sau, în orice caz, că aceasta este viziunea despre relaţia dintre ele pe care a susţinut-o întotdeauna logica tradiţională însăşi.

Criticul ale cărui observaţii le-am lăsat fără răspuns cu câteva pagini în urmă poate că acum ar lua din nou cuvântul, spunând: „Ai tras o concluzie greşită. Distincţiile de felul celor la care te referi, deşi poate au fost numite specificări ale unor genuri, de fapt nu sunt aşa; ai dovedit chiar dumneata că nu pot fi, pentru că se suprapun. Ai arătat că, dimpotrivă, afirmativ şi negativ, universal şi particular etc. sunt elemente ce coexistă într-o aceeaşi judecată, precum convex şi concav într-o aceeaşi curbă; or, convex şi concav nu specifică două feluri de curbe, ci sunt elemente ale unui întreg indivizibil“.

Răspund: ai dreptate, dacă termeni precum specie, gen, tip, clasă, fel etc. nu trebuie niciodată folosiţi decât aşa cum se folosesc în legătură cu un concept ştiinţific. Dar există vreun motiv raţional de a-i restricţiona astfel? Simţul comun admite, fără doar şi poate, să vorbim despre muzică şi poezie ca despre două genuri de artă, sau despre inducţie şi deducţie ca despre două tipuri de raţionament, la fel de normal ca atunci când spunem despre cerc şi elipsă că sunt două feluri de curbe, sau despre pasăre şi peşte că sunt două feluri (clase) de animale, deşi suntem pe deplin conştienţi că ele se suprapun. Propun, aşadar, să păstrăm această terminologie. Chiar şi dacă am renunţa la ea, nu s-ar schimba în fond nimic: un tip particular de structură logică întâlnit la conceptele filozofice, care în anumite privinţe seamănă cu specificarea unui concept nefilozofic, dar diferă de ea prin aceea că speciile, elementele, momentele sau cum preferaţi să le spuneţi sunt exemplificate prin clase suprapuse, şi nu reciproc exclusive.

Criticul clatină din cap, vrând parcă să spună: „Umbli după o himeră. Un concept nu poate avea decât un singur fel de structură logică, cea în care se respectă riguros regulile clasificării. Dacă le încalci, părăseşti calea regală a gândirii logice, pierzându-te în hăţişuri. Dacă logica tradiţională nesocoteşte aceste reguli, cu atât mai rău nu pentru ele, ci pentru ea; iar noi suntem datorii nu să o imităm, ci să o reformăm“. Voi reveni ceva mai încolo la acest avertisment; pentru moment, trec la cazul eticii.

8. În etică, de asemenea, conceptele tradiţional recunoscute sunt specificate în clase ce se suprapun. Să luăm, de pildă, două asemenea concepte: cel de bunuri şi cel de acţiuni.

Bunurile se divid tradiţional în trei specii: *iucundum*, *utile*, *honestum*; să le spunem plăcutul, avantajosul şi justul. Unii filozofi au tăgăduit că plăcutul e o specie a binelui, iar alţii au spus acelaşi lucru despre just; înainte de a invoca raţiunile acestor tăgăduiri (ceea ce voi face prin implicaţie în capitolul următor), le voi lăsa deoparte, mărginindu-mă doar să întreb ce au avut în vedere filozofii care au afirmat, aşa cum fac cei mai mulţi, că acestea sunt specii ale binelui.

De bună seamă, nici unul nu s-a gândit vreodată că sunt specii ce se exclud. Pentru că asta ar fi însemnat că orice e plăcut trebuie neapărat să fie dezavantajos şi injust; că tot ce e avantajos este neapărat injust şi neplăcut; şi că tot ce e just este neapărat neplăcut şi dezavantajos. Or, îmi închipui că nimeni nu a crezut vreodată aşa ceva. În orice caz, o asemenea credinţă nu a fost larg împărtăşită printre filozofi, căci nimeni care ar fi împărtăşit-o n-ar fi putut admite nici o clipă că virtutea şi fericirea sunt identice, sau că un om îşi poate face datoria cu plăcere, sau că acţiunile sunt juste în măsura în care tind să promoveze fericirea, sau că plăcerea este singurul bine, sau că virtutea e

singurul bine. Într-un cuvânt, nu pare să existe vreo teorie etică, dintre toate câte au fost avansate vreodată, pe care ar considera-o măcar posibilă cineva care ar nega suprapunerea între cele trei clase.

Acțiunile se divid în mod curent în trei clase, după categoriile de motive ce stau în spatele lor: dorința, interesul propriu, datoria. Distincția e importantă deoarece, conform punctului de vedere îndeobște admis, valoarea morală a unui act diferă în funcție de motivul pentru care este efectuat, fiind moralmente bune actele săvârșite din datorie și așa mai departe. Dacă s-ar putea considera că actele săvârșite din aceste motive diferite se distribuie în clase separate și reciproc exclusive, aceasta ar înlesni mult evaluarea morală a fiecărui act. Dar, în ciuda ispitei de a crede așa, filozofii moralei au admis dintotdeauna că în fapt motivele noastre sunt deseori mixte, astfel încât orice act poate fi plasat în câte două dintre cele trei clase sau chiar în toate.

Aceste considerații și altele similare arată clar că în gândirea noastră obișnuită din sfera moralei, fie că-i spunem acestei gândiri filozofie sau simț comun, gândim de obicei prin concepte ale căror clase specifice nu se exclud între ele, ci se suprapun. Pentru moment mă preocupă doar să stabilesc lucrul acesta ca pe ceva pur factual: că așa gândim, și nu că e corect să gândim așa. Faptele asupra cărora stăruie s-ar putea să i se pară de-a dreptul scandaloase criticului meu; a le aserta ar putea să pară echivalent cu a admite că gândirea noastră curentă în chestiuni de morală e un veritabil hățiș de ilogicități și că ceea ce se cheamă filozofie morală n-ar merita calificat altfel; iar a stăruie asupra lor ar putea, prin urmare, să pară echivalent cu a susține programul celor care ar prefera să alunge cu totul din filozofie subiectele etice, ori măcar să le supună unei necruțătoare epurări îndreptând spre ele un jet viguros de apă rece din sursă logică. Deocamdată, singura mea reacție nu poate fi decât un apel la răbdare. Lucrurile stau mult mai rău, din punctul lor de vedere, decât admit acești reformatori. Scandalul afectează nu doar etica, ci, după cum am văzut, și logica, ba chiar și toate celelalte științe filozofice. Trebuie să așteptăm până vom fi determinat în suficientă măsură proporțiile răului, înainte de a avansa propuneri pentru tămăduirea lui.

9. Aceeași suprapunere se regăsește în relația dintre logică și etică luate în întregul lor. Gândirea și acțiunea, privite fiecare în esența ei, pot fi oricât de distincte dorim; când e vorba însă de existența lor în cazuri concrete, sunt atât de legate între ele încât este posibil, și mai mult decât posibil, ca o exemplificare a uneia să fie deopotrivă și exemplificare a celeilalte. Gândirea efectivă este o activitate la care se pot aplica predicate etice; și, deși e greșit să se considere că aceste predicate aruncă lumină asupra naturii ei ca gândire – greșeală pe care o comit cei ce privesc gândirea ca fiind esențialmente practică –, ele aruncă totuși lumină asupra întrebării în ce condiții gândirea poate să existe. Tot așa, deși acțiunea ca atare nu este gândire, un exemplu de acțiune poate fi deopotrivă un exemplu de gândire, astfel încât, fără a face confuzie între cele două esențe, se poate vorbi de acțiune rațională, după cum se poate vorbi și despre gândire decisă.

Ar fi plictisitor ca relația despre care vorbim să o urmărim și în cazul metafizicii, al esteticii și al altor științe filozofice recunoscute. Cititorul o poate face singur; va constata că pretutindeni e valabilă aceeași regulă – că specificările tradiționale ale conceptelor filozofice formează clase suprapuse. Dacă această constatare îl va face să creadă că nu doar în etică, ci pe întreg cuprinsul filozofiei, conceptele tradiționale suferă de contradicții și trebuie revizuite cu extremă rigoare spre a se conforma regulilor clasificării, n-are decât să încerce să le revizuiască; își va da seama atunci că

ele se împotrivesc cu îndărătnicie unei atari revizuiri și că, dacă este atât de profund atașat regulilor clasificării încât respinge orice gândire care nu le respectă, va trebui pur și simplu să renunțe la a cugeta asupra chestiunilor calificate drept filozofice. Pentru că acest tip de structură, în care clasele specifice se suprapun, este atât de înrădăcinat în obiectele de care filozofia s-a ocupat dintotdeauna, încât a i te împotrivi înseamnă a abandona orice încercare de a gândi serios despre astfel de lucruri.

În acest punct, așadar, cititorul are de făcut o alegere. Dacă este convins că regulile tradiționale ale clasificării trebuie aplicate în mod rigid la absolut orice concept și că fenomenul suprapunerii claselor specifice ale unui gen nu poate avea decât consecințe funeste pentru întregul edificiu al gândirii, el ar trebui să nu continue lectura acestui eseu. Dacă însă este dispus să admită, nu neapărat că înțelege cum de e posibilă o atare suprapunere, dar măcar că filozofii, poate, au avut dreptate s-o afirme cu atâta consecvență, în pofida propriilor lor reguli logice, atunci îl invit să mi se alăture în următorul experiment.

Să admitem că filozofia tradițională în general nu este nici un corp de adevăruri ce trebuie acceptate cu ochii închiși, nici o îngrămădire de erori ce trebuie repudiate de-a valma, ci un amestec de lucruri bune și lucruri proaste; și, în particular, să admitem că în chestiunea pe care o discutăm ea nu a greșit cu totul, ci că într-un anumit sens, care urmează a fi mai bine elucidat în cele ce urmează, suprapunerea între clase este o caracteristică a conceptului filozofic și că ea poate servi pentru a-l distinge de cele ale științelor exacte și empirice. Să vedem la ce ne conduce această asumție. Dacă, elaborând-o, ajungem la o caracterizare a metodei filozofice consecventă cu sine și totodată consonantă cu experiența gândirii filozofice așa cum o cunoaștem, vom fi obligați să ne întrebăm dacă nu cumva ea este ceva mai mult decât o simplă asumție. Dacă nu este decât o sfidare capricioasă a logicii, cu siguranță că ne vom da seama de acest lucru; pentru că logica e negreșit capabilă să se răzbune pe cei care o sfidează.

§ 3

10. Din presupunerea potrivit căreia conceptul filozofic posedă o structură logică de un fel aparte, în care clasele specifice se suprapun, urmează imediat o concluzie negativă: că în filozofie nu se poate folosi nici o metodă a cărei valabilitate depinde de excluziunea lor reciprocă.

Astfel de metode sunt folosite deseori și pe bună dreptate în știință. În toate științele empirice colectăm instanțe (exemplificări individuale) ale câte unui concept generic și le grupăm în clase ce înfățișează respectivul concept în câte o formă specifică. Acesta e modul în care procedăm, în chip firesc, atunci când vrem să studiem specificările câte unui concept empiric, de pildă varietățile de trandafir sălbatic. Aceeași metodă este aplicabilă și în științele exacte, unde însă nu este la fel de utilă, pentru că aici conceptul generic poate fi divizat în specii în chip *a priori*, fără osteneala pe care o presupune gruparea cazurilor individuale. În multe științe, aceste două metode de divizare a unui concept se combină.

Ce s-ar întâmpla dacă această metodă ar fi aplicată în filozofie? Să presupunem că, pentru a studia formele specifice ale conceptului generic de acțiune, am începe prin a colecta instanțe individuale de acțiune, pe care le-am grupa apoi în acțiuni săvârșite din datorie, acțiuni săvârșite din interes și acțiuni săvârșite din înclinație – sperând ca, odată terminată această grupare, să examinăm pe rând fiecare dintre cele trei clase spre a determina ce caractere sunt comune tuturor acțiunilor dintr-o

anumită clasă și absente din orice acțiune inclusă în celelalte două clase. Foarte repede ne-am vedea confrunțați cu suprapuneri: anumite acțiuni, în cazul cărora motivele ar fi mixte, nu pot fi incluse în mod univoc în nici una dintre clase. Ce-ar trebui să facem, în această situație?

11. Corect ar fi să tratăm respectiva suprapunere ca pe un semnal de alarmă și să nu mai folosim deloc acea metodă până ce nu îi vom fi examinat cu toată grija legitimitatea. Există însă întotdeauna ispita de a ignora astfel de avertizări; iar în cazul de față această ispită ne va face să descalificăm cazurile ambigue, să le dăm la o parte pentru că nu încap în schema noastră – când tocmai acesta ar fi motivul pentru a le examina mai aprofundat – și să ne mărginim la examinarea exemplurilor în care suprapunerea pare absentă, adică a acțiunilor în cazul cărora ne putem convinge că motivele au fost de un singur fel.

Rezultatul va fi că teoria noastră despre natura oricărei forme specifice a unui concept generic va fi edificată pe porțiunea unde nu s-a făcut încă simțită suprapunerea între acea formă și o alta. Această metodă de investigație este deseori practică. Un filozof, discutând teoria percepției și distingând percepția veridică de iluzie, va lăsa pe din afară toate cazurile în care o percepție pare viciată de vreun element de iluzie, neacordând atenție decât cazurilor de percepție indubitabil veridică. Un altul, studiind conceptul generic de bunuri și forma lui specifică, cea a lucrurilor bune prin ele însele, va propune drept metodă întrebarea dacă cutare sau cutare lucru ar fi bun în ipoteza că nu ar exista nimic altceva, ca și cum lucrurile bune prin ele însele ar forma o clasă de bunuri separată, care ar rămâne după ce ar fi dat deoparte tot ce este bun doar în chip relativ.

Toate demersurile de acest fel sunt viciate de un sofism pe care-l putem numi sofismul zonelor precare. El constă în a admite drept lucru sigur că suprapunerea care afectează deja o anumită porțiune a clasei în cauză nu se va propaga mai departe și că dincolo de limitele ei există o zonă în care cazurile individuale întruchipează numai câte una dintre formele specifice, necontaminată de prezența celorlalte. Această zonă nu poate fi decât precară, pentru că, odată suprapunerea admisă în principiu, nu există nici un temei de a fi convingși că ea se va opri într-un punct anume sau în altul; astfel, singurul canon metodologic sănătos este de a proceda în cercetare în așa fel încât rezultatele ei să nu fie afectate de fenomenul suprapunerii, oricâtă amploare ar căpăta acesta.

12. Se poate întâmpla însă ca acest sofism să fie evitat cu prețul comiterii altuia. Odată admis faptul că suprapunerea este în principiu nelimitată și că metoda potrivită constă în a proceda ca și cum cele două clase specifice ar coincide pe toată extensiunea lor, un filozof care a început prin a crede că orice concept are negreșit un grup de cazuri ce i se subsumează în exclusivitate ar putea conchide că, întrucât există un singur grup de cazuri, există și un unic concept; drept urmare, ar declara identice cele două concepte specifice. Bunăoară, se observă că un om care-și face datoria sporește deseori prin asta fericirea oamenilor în general; apoi se conjecturează rezonabil că așa se întâmplă nu doar frecvent, ci întotdeauna; și se conchide că, întrucât o acțiune săvârșită din datorie sporește întotdeauna fericirea generală, nu există distincție între conceptul de datorie și cel de promovare a fericirii. Erorile de acest tip sunt atât de obișnuite, încât un catalog al lor ar putea umple o întreagă carte. Principiul fals care le animă este că, unde nu există diferență între extensiunile a două concepte, nu există distincție nici între conceptele înseși. Propun să numim acest raționament defectuos sofismul identificării coincidentelor.

13. Cele două sofisme constituie aplicări alternative ale unui unic principiu care, deși valabil în științele empirice, este fals în filozofie: principiul că, atunci când un concept generic se divide în specii, există o diviziune corespunzătoare a instanțelor lui în clase reciproc exclusive. Numesc aceasta sofismul falsei disjuncții, deoarece constă în propoziția disjunctivă că orice instanță a unui concept generic aparține cu necesitate exclusiv uneia sau alteia dintre clasele lui specifice; ceea ce este fals, deoarece, datorită suprapunerii lor, e posibil ca acea instanță (acel caz individual) să le aparțină amândurora. Aplicat în chip pozitiv, acest principiu naște sofismul zonelor precare – anume că, întrucât se admite că e vorba de concepte distincte, trebuie neapărat să existe o diferență și între cazurile ce li se subsumează. Aplicat în chip negativ, naște sofismul identificării coincidentelor – anume că, de vreme ce se constată că instanțele nu pot fi separate, înseamnă că nici conceptele nu pot fi distinse.

14. Prima regulă a metodei filozofice ar fi, deci, să ne ferim de false disjuncții și să admitem oricând posibilitatea suprapunerii claselor specifice ale unui concept filozofic, ceea ce înseamnă că două sau mai multe concepte ce diferă specific pot fi exemplificate prin aceleași cazuri individuale. Un memento util al acestei reguli este formula lui Aristotel pentru suprapunerea între clase: el obișnuia să spună despre două concepte $\alpha\sigma\tau\iota\ \mu\ \nu\ \tau\tilde{\omicron}\ \alpha\tilde{\upsilon}\tau\tilde{\omicron}\ \tau\tilde{\omicron}\ \delta\ \epsilon\ \nu\alpha\iota\ \alpha\tilde{\upsilon}\tau\omicron\varsigma\ \omicron\tilde{\upsilon}\ \tau\tilde{\omicron}\ \alpha\tilde{\upsilon}\tau\tilde{\omicron}$ ¹⁴: cele două concepte „sunt același lucru” în sensul că orice lucru care-l exemplifică pe unul din ele îl exemplifică și pe celălalt, dar „ființa lor nu este aceeași” în sensul că a fi o exemplificare a unuia nu-i totuna cu a fi o exemplificare a celuilalt. Modul tradițional de invocare a acestui principiu este de a vorbi despre „distincție fără diferență”, adică despre o distincție între concepte fără o diferență între cazurile ce li se subsumează. Regula poate fi formulată, așadar, spunând că în filozofie orice distincție poate fi o distincție fără diferență; sau, alternativ, că oriunde se face distincție între două concepte filozofice s-ar putea aplica formula lui Aristotel că cele două lucruri sunt identice, dar ființa lor este diferită.

15. Ca încheiere la acest capitol, ar putea fi folositor să aruncăm o privire prospectivă, întrebându-ne în ce fel respectarea acestei reguli va afecta așteptările filozofului privitoare la direcția de mișcare probabilă a gândirii sale și la rezultatele probabile la care ea va ajunge; deși în etapa în care ne aflăm orice anticipare de acest fel nu poate fi decât negativă, întrucât este prea vagă și generală pentru a îndreptăți o formulare pozitivă.

O filozofie ce procedează în conformitate cu această regulă nu-și poate propune drept scop clasificarea materiei sale, în felul în care un botanist sau un naturalist își poate fixa drept scop distingerea și dispunerea sistematică a speciilor de plante sau de animale. Pentru că, din pricina suprapunerii claselor sale, materia filozofiei nu se pretează la clasificare în acest sens. În ea se pot opera doar clasificări cu caracter provizoriu și temporar, care deci nu pot fi un scop în sine, ci doar un mijloc de a distinge niște elemente ce în fapt coexistă. Bunăoară, putem clasifica acțiunile în cele săvârșite din datorie și cele săvârșite din înclinație, neuitând însă că exemplificările fiecăruia din cele două tipuri vor fi aproape sigur și exemplificări ale celuilalt, menționata clasificare nefiind decât un mijloc de a ne concentra atenția asupra trăsăturilor specifice ale acțiunii conforme datoriei, privită ca atare, respectiv ale acțiunii din înclinație, privită ca atare. Adevăratul travaliu al filozofiei constă în distingerea unor concepte cum sunt acestea, exemplificate prin aceleași cazuri concrete.

16. Distingerea unor astfel de concepte nu poate însemna, însă, simpla enumerare a diverselor elemente coexistente pe care analiza le poate detecta într-un fapt concret. Căci aceste elemente vor fi specificări ale unui unic concept, ceea ce înseamnă că între ele vor exista anumite relații logice; a reprezenta acel fapt ca pe un simplu agregat de elemente coexistente fără astfel de legături logice ar echivala cu a lăsa neefectuată o parte esențială a travaliului analitic. Într-un concept empiric precum acela de om, nu există nici o conexiune vizibilă între elemente cum sunt a avea zece degete și a poseda capacitatea vorbirii; pe când un concept filozofic nu poate avea o structură atât de laxă, ci între diversele lui elemente vor exista necesarmente interrelații de un fel sau altul. Așa se face că nici un obiect al gândirii filozofice nu poate fi adecvat conceput ca un simplu agregat, fie de elemente logic distincte, fie de părți spațiale ori temporale; părțile sau elementele, oricât de îndreptățită ar fi distingerea lor, nu pot fi concepute ca separabile; drept care este cu neputință ca un asemenea obiect să fie generat din părți sau elemente ce preexistă separat, sau să fie divizat în părți sau elemente care să supraviețuiască diviziunii, căci oricare din aceste operații ar presupune ca respectivele legături dintre părți să fie accidentale, când în realitate ele nu pot fi decât esențiale.

17. Cititorul ar putea interveni aici cu următoarea remarcă: „Scoțând aceste consecințe dintr-o simplă regulă de metodă, subscrii la niște enunțuri metafizice cu bătaie lungă și extrem de discutabile, în care nu te poți aștepta să te urmeze cititorul“. Dar prin asta s-ar vădi că nu mi-a înțeles cum trebuie scopul. Un principiu de metodă este necesarmente provizoriu. A-l îmbrățișa la începutul cercetărilor pe care ți le propui ca pe o regulă inflexibilă ce trebuie urmată necondiționat în toată varietatea posibilă de obiecte și probleme ar fi potrivit în întregului spirit al gândirii filozofice. A gândi filozofic înseamnă, nu în ultimul rând, a-ți revizui mereu punctul de plecare în lumina propriilor concluzii și a nu te lăsa niciodată subjugat de vreo regulă rigidă. Eu n-am făcut aici decât să previn asupra a două asumptii contraindicate: mai întâi, că obiectul pe care-l investighează filozofia se va dovedi a fi un sistem clasificatoriu; și, în al doilea rând, că acest obiect se va dovedi a fi un agregat de părți. Nici măcar nu susțin că una sau alta din aceste asumptii nu se va dovedi finalmente corectă; ci doar că nici una nu se va dovedi finalmente corectă dacă, așa cum pare a fi cazul în această fază a investigației noastre, conceptul filozofic are într-adevăr o structură logică aparte, în care clasele-specii se suprapun. Cine pornește într-o cercetare filozofică de la asumptia că obiectul pe care-l investighează are fie structura unui sistem clasificatoriu, fie a unui agregat de părți, aderă la asumptia că aparenta suprapunere dintre clase este o iluzie. În ce mă privește, urmez ipoteza că ea nu este o iluzie; iar potrivit acestei ipoteze, orice filozofie care țineste la a-și concepe obiectul ca pe un sistem clasificatoriu sau ca pe un agregat de părți își înțelege în mod greșit propriile scopuri și deci și propria natură și propriile metode.

Note

[14](#). Aristotel, *Perí genéseos kai phthorás* (*De generatione et corruptione*), 319 b 3. Citatul corect este următorul: $\alpha\sigma\tau\iota\ \mu\ \nu\ \tau\tilde{\omicron}\ \alpha\tilde{\upsilon}\tau\tilde{\omicron}\ \tau\tilde{\omicron}\ \delta\ \epsilon\ \nu\alpha\iota\ \omicron\tilde{\upsilon}\ \tau\tilde{\omicron}\ \alpha\tilde{\upsilon}\tau\tilde{\omicron}$ – „căci lucrul ce stă la baza lor, indiferent de natura sa, este același; dar felul lor de-a fi nu e același (ființa lor nu e aceeași)“ (*n. red.*).

III

SCARA DE FORME

§ 1

Conceptul filozofic a fost discutat până aici ca și cum, exceptând suprapunerea dintre clasele lui specifice, ar fi, în privința structurii, aidoma altor concepte. Însă, dacă acea suprapunere este reală, ea nu poate fi o particularitate izolată. Diferențele dintre speciile unui concept nefilozofic sunt de așa natură încât suprapunerea între ele este de negândit; de ce natură trebuie să fie, așadar, diferențele dintre speciile unui concept filozofic, pentru ca între ele să fie posibile suprapuneri?

1. Distingem diferențele de grad de cele de natură sau calitative. Am putea începe prin a ne întreba dacă vreuna dintre acestea, luată separat, ar putea să explice suprapunerea.

Simpla diferență de grad nu ar putea s-o explice. Dacă toate exemplificările unui concept generic ar avea, în varii grade, unul și același atribut și dacă genul ar fi divizat în specii conform acestor variații, n-ar putea să existe suprapuneri, deoarece punctul în care o clasă specifică începe ar fi identic cu cel în care alta se termină. Exemple de acest fel sunt clasificarea cărților după mărime, folosită uneori de bibliotecari, sau clasificarea oamenilor după vârstă, folosită în legătură cu serviciul militar.

Pare, de altminteri, îndeobște admis că simplele diferențe de grad nu prezintă importanță filozofică. Filozofii își pun deseori întrebarea dacă un anumit lucru posedă sau nu un anumit atribut; spre exemplu, dacă o operă de artă proastă posedă vreo frumusețe sau e total lipsită de ea; pe când simplul grad în care este prezent un anumit atribut se consideră, de regulă, că nu ține de sfera lor de preocupări. Ba chiar unii dintre ei consideră că attributele de care sunt în mod special interesați, cum ar fi frumusețea, binele, adevărul, realitatea, nu admit grade; iar alții, care preferă să recunoască grade în astfel de materii, nu consideră că acestea ar putea constitui, prin ele însele și independent de orice deosebiri calitative, baza diviziunii logice a conceptelor, ci sunt de părere că diferențele de grad au oarecare legătură cu cele calitative, astfel încât specificarea conceptului se efectuează nu după simple diferențe de grad, ci după o combinație sau alta a diferențelor de grad cu cele calitative.

2. Nici simplele diferențe calitative nu pot să explice suprapunerea între clase. Concepte nefilozofice, cum ar fi cel de secțiune conică, pot fi specificate în acest mod, de pildă în elipsă, parabolă, hiperbolă ș.a.m.d.; dar acest tip de specificare nu poate genera clase suprapuse: elipsa trece în parabolă când unul dintre focarele ei este depărtat la infinit, dar asta nu implică o suprapunere.

Și acesta este un lucru îndeobște recunoscut. Conceptul de senzație, bunăoară, este unul de care filozofii s-au ocupat stăruitor; când însă genul senzație este divizat în speciile văz, auz, miros etc., deosebite între ele doar calitativ, filozofii lasă examinarea separată a acestor specii pe seama

psihologilor și a fiziologilor. Ceea ce înseamnă că, dacă e specificată pe o bază pur calitativă, senzația este considerată un concept nefilozofic sau mai degrabă unul aflat într-un stadiu nefilozofic.

3. Uneori însă diferențele calitative se află în combinație cu diferențe de grad, iar în acest caz filozofii sunt mai dispuși să le ia în considerare. Dacă distincțiile dintre diferite virtuți, fie că e vorba de cele cardinale – cumpătarea, tăria, prudența și dreptatea –, de cele teologale – credința, speranța și iubirea – sau de cele din orice alt tabel, ar fi doar moduri specifice ale bunei conduite sau ale bunei înclinații, diferite între ele doar calitativ, filozofii în general ar recunoaște că includerea unei discuții despre fiecare dintre ele într-o teorie a virtuții ar însemna împovărarea acesteia cu detalii empirice. În schimb, dacă, așa cum considera Platon în privința virtuților cardinale iar Sfântul Pavel în privința celor teologale, ele diferă una de alta și prin grad, unele fiind mai presus decât altele pe o anumită scară, majoritatea filozofilor ar simți, indiferent dacă ar putea să și justifice ceea ce simt, că discutarea lor ar fi de autentic interes filozofic. Tot așa în cazul diferitelor arte – pictura, poezia, muzica și celelalte: dacă ele nu sunt decât întruchipări ale spiritului estetic în diferite feluri de materie, o filozofie a artei, ca distinctă de descrierea empirică a acesteia, ar prefera să le ignore; pe când dacă întruchipează acest spirit în grade diferite, așa cum cred unii, sunt îndeobște recunoscute ca ținând de obiectul ei.

Se pare așadar că, atunci când există diferențe de grad în combinație cu diferențe calitative, gândirea filozofică este mai interesată de ele decât de oricare din cele două existente separat; ceea ce ne sugerează că o astfel de combinație ar putea oferi răspunsul la întrebarea noastră.

4. Combinarea diferențelor de grad cu diferențe calitative presupune că un concept generic este specificat într-un mod mai aparte. Speciile în care el se divide se află într-o asemenea relație reciprocă încât fiecare nu doar întruchipează esența generică într-un mod specific, ci totodată întruchipează într-un grad specific un atribut variabil. Sub aspectul acelei variabile, fiecare formă specifică a conceptului diferă de celelalte în grad; iar în privința modului în care este specificată esența generică, fiecare diferă de celelalte calitativ. Într-un asemenea sistem de specificări, cele două seturi de diferențe se află într-o astfel de conexiune încât ori de câte ori variabila, crescând sau descrescând, atinge pe scară anumite puncte critice, o formă specifică dispare și este înlocuită de o alta. O tensiune de rupere, un punct de îngheț, un venit minim imposibil sunt exemple de astfel de puncte critice pe câte o scară de grade, unde brusc ia ființă câte o nouă formă specifică. Propun să numim un astfel de sistem o scară de forme.

Este o idee ce are o lungă istorie în gândirea filozofică. Era îndrăgită de Platon, la care întâlnim o multitudine de scări sau tentative de scări ale formelor cunoașterii: neștiință, opinie, cunoaștere; supoziție, opinie, intelect, rațiune; poezie, matematică, dialectică; o scară de forme ale ființei, de la neant, prin cvasi-ființă, la ființa autentică; scări ale formelor plăcerii – plăceri ale trupului și plăceri ale sufletului, acestea din urmă fiind mai cu adevărat plăceri decât cele dintâi, sau plăceri impure și plăceri pure, sau o gradație de la durere, prin netulburare, la adevărata plăcere; scări de forme ale constituțiilor politice și așa mai departe, aproape la nesfârșit. Ceea ce e important la Platon nu este atât scara efectivă de forme prin care, într-un pasaj sau altul, expune structura câte unui concept, cât evidenta sa convingere, ce-i străbate întreaga operă, că acesta e tipul de structură pe care-l dețin conceptele filozofice.

Iar această convingere nu este ceva specific lui Platon, dimpreună cu neoplatonicienii, cu misticii creștini, cu platonicienii din Renaștere și cu alții care ar putea fi suspectați că se adapă mai mult avid decât înțelept din izvorul gândirii platoniciene. Și Aristotel recunoaște același tip de structură logică, de pildă atunci când distinge între „sufletele“ vegetal, animal și uman, ca fiind trei forme de viață dispuse pe o scară în așa fel încât fiecare o include pe cea precedentă adăugându-i totodată ceva nou. Locke, când clasifică principalele tipuri de cunoaștere, le numește în mod explicit „grade“. Leibniz a încercat să facă din ea un principiu central al metodei filozofice, vorbind de o lege a continuității. Kant, fie sub influența lui Leibniz, fie *rebus ipsis dictantibus*¹⁵, revine întruna la ea, chiar și cu prețul câte unei inconsecvențe aparente sau reale, ca bunăoară în doctrina despre schematismul categoriilor, unde imaginația devine un intermediar între sensibilitate și intelect, un fel de, cum el însuși spune, m...mhma platoniciană a lumii intelectului. Pozitiviștii și evoluționiștii din secolul al XIX-lea au fost nu mai puțin insistenți în credința lor că speciile de cunoaștere se caracterizează prin diferențe de grad pe o scară a abstracției și că formele specifice ale naturii ocupă trepte diferite pe scara evoluției. Într-un cuvânt, încercările de a folosi dublul criteriu al gradului și al calității drept cheie a structurii conceptului filozofic sunt atât de universale, încât pare aproape cu neputință de studiat istoria gândirii fără a bănuși că ele corespund unei caracteristici permanente a conceptelor filozofice.

5. Acest tip de structură nu este însă propriu doar conceptelor filozofice. Gheața, apa și aburul alcătuiesc o scară de forme; ele diferă între ele atât în grad, ca fiind mai reci sau mai calde, cât și calitativ, ca stări specifice diferite ale aceluiași corp. Gândirea științifică este familiarizată cu asemenea cazuri: tabelul periodic al elementelor, diferențele specifice dintre tinerețe, maturitate și bătrânețe ș.a.m.d.

Pare să existe însă o diferență, sub un aspect important, între o scară de forme filozofică și una nefilozofică. În cazul scării nefilozofice, variabila este ceva exterior esenței generice; astfel, esența apei, comună formelor ei solidă, lichidă și gazoasă, este reprezentată de formula H_2O , iar în această formulă căldura nu apare nici explicit, nici prin implicație. Așa se face că, oricât de mult ar varia gradul de căldură, esența generică a apei rămâne neschimbată. Nu numai că cele trei forme constituie deopotrivă apă, fiecare fiind îndreptățită la această denumire și la tot ce implică ea; ci, chiar și dacă această variabilă ar dispărea cu totul iar temperatura ar scădea la zero absolut, substanța care a atins acea temperatură ar fi tot H_2O .

6. Într-o scară de forme filozofică, variabila este identică cu însăși esența generică. În scările platoniciene ale formelor cunoașterii, variabila e dată ca fiind „claritatea“ sau „adevărul“ (σφαρήνεια, ελήθεια), care sunt caracteristici esențiale ale cunoașterii; în scara platoniciană a ființei, este realitatea; iar obiectul specific al opiniei, întru cât este inapt de a fi obiectul și a ceva superior, este așa pentru că nu e pe deplin real și se caracterizează printr-o anumită nedeterminare a ființei, care se raportează față de ființa reală precum confuzia minții față de gândirea reală; iar în scara platoniciană a formelor politice, doar cea mai înaltă merită cu adevărat numele de politică, restul fiind în diverse grade nepolitice; și așa mai departe pentru celelalte scări de forme întocmite de Platon.

În aceasta, repet, Platon nu este unic. Pentru Leibniz, formele cunoașterii se diferențiază după gradele lor de „claritate și distincție“; dar aici, ca și la Platon, variabila aparține esenței înseși a cunoașterii; numind senzația „concepere confuză“, Leibniz o numește implicit cunoaștere – căci, în viziunea sa, orice cunoaștere este concepere –, atenuând însă acest enunț printr-un epitet ce arată că

ea este cunoaștere doar într-un grad scăzut. Dintre cele trei „grade ale cunoașterii” ale lui Locke, doar cea mai înaltă, intuiția, este pe de-a-ntregul cunoaștere; cea plasată cel mai jos, judecata, „nu atinge niciodată cunoașterea, și nici măcar gradul cel mai de jos al cunoașterii”; iar cea mijlocie, demonstrația, reprezintă gradul intermediar, întrucât vădește „câteva scântei de cunoaștere luminoasă”.¹⁶ Corespondența exactă în privința structurii dintre această scară și scările platoniciene ale ființei sau ale plăcerii este deosebit de instructivă la un filozof care nu poate fi nicidecum acuzat de tendințe platonizante.

Exemplele menționate aici sunt probabil suficiente spre a-l convinge pe cititor, dacă este nevoie, că există temeiuri pentru a afirma că oriunde întâlnim descrisă o scară de forme filozofică, prin contrast cu una nefilozofică, constatăm că variabila este identificată cu esența generică. Rezultatul acestei identificări este că orice formă, cu cât se află mai jos pe scară, cu atât este o specificare mai imperfectă sau mai inadecvată a esenței generice, care se realizează tot mai adecvat pe măsură ce urcăm pe acea scară.

§ 2

7. Ideea de scară de forme filozofică a fost formulată în paginile precedente doar ca fiind una ce se întâlnește în mod repetat în istoria gândirii. Rămâne să ne întrebăm dacă numeroșii filozofi care au folosit această idee în chip de cheie a structurii conceptului filozofic au avut sau nu dreptate să o folosească așa. Primul pas către un răspuns la această întrebare trebuie să constea în relevarea câtorva dificultăți evidente.

Ideea unei scări de forme este destul de ușor de acceptat când esența generică este un lucru, iar variabila un altul; pentru că în acest caz fiecare formă specifică este în mod complet, și deopotrivă cu toate celelalte, o întruchipare a esenței generice și, ca atare, o specie reală a acelui gen. Dacă însă variabila și esența generică sunt identice, ideea conține un element de paradox; pentru că formele inferioare de pe scară nu sunt, decât într-o măsură relativ scăzută – dacă în general sunt –, specii ale respectivului gen; și cum pare evident că un concept dat trebuie ori să fie, ori să nu fie o specie a unui gen dat, și că aceasta nu este o relație ce admite grade, pare imposibil de înlăturat dilema potrivit căreia, ori aceste forme inferioare sunt specii ale genului cu pricina, în care caz sunt pe deplin specii ale lui, ori nu sunt pe deplin specii ale lui, caz în care nu sunt specii ale lui în nici un grad. În ambele cazuri, ideea unei scări de forme a căror variabilă este identică cu esența generică ne apare compromisă, condamnată ca un hățiș de contradicții, un coșmar al logicianului.

Există critici care, în pofida evidenței lor aparente, nu pot fi acceptate fără preget. Cea de care vorbim este în așa măsură la îndemâna oricărui începător, după ce acesta va fi citit primele câteva capitole ale unui manual de logică, încât ni se sugerează în mod irezistibil întrebarea: ce este mai probabil – ca Platon, Aristotel, Leibniz, Locke și ceilalți filozofi care au utilizat ideea să fi comis toți, printr-o bizară coincidență, o greșeală elementară, sau ca respectiva critică să izvorască dintr-o neînțelegere? Iar dacă acest răspuns nu-l impresionează pe critic, îl invităm să se întrebe dacă nu cumva critica sa pornește de la asumția că doctrinele privitoare la structura conceptului expuse în manualele de logică elementare trebuie acceptate fără ezitare și aplicate fără modificări ca principii ale metodei filozofice; pe când asumția pe care în capitolul precedent am convenit s-o facem era că, în aplicarea lor la filozofie, acele doctrine ar putea să necesite oarece modificări. Dacă e să

respectăm, așadar, cele convenite, această critică ar trebui considerată neavenită; deocamdată o putem totuși lăsa deoparte, spre a ne ocupa mai întâi de o a doua dificultate, mai presantă.

8. E vorba de întrebarea dacă ideea scării de forme, așa cum a fost formulată până aici, este în măsură să explice suprapunerea dintre speciile unui gen filozofic. Răspunsul e afirmativ dacă aceste specii își sunt opuse, și negativ dacă sunt doar distincte. Dacă acțiunile, de pildă, sunt împărțite în speciile opuse de bune și rele, acești termeni prin ei înșiși vor fi capetele infinit și zero ale unei scări de forme, iar formele intermediare se vor împărți din cei doi opuși, fiecare fiind bună într-un anumit grad și totodată rea într-un anumit grad în măsura în care nu este mai bună; astfel că în toate cazurile intermediare va exista o suprapunere între bine și rău, iar singurele cazuri lăsate în porțiunile din afara suprapunerii vor fi purele abstracții de bine și rău ca atare, admitând că le putem concepe. Cele intermediare, dimpotrivă, fiind determinate fiecare prin câte o combinație unică a extremelor, vor fi necesarmente reciproc exclusive: unde una începe, următoarea sfârșește.

Suprapunerea sau coincidența opușilor nu are nimic paradoxal și nimic ce ar fi specific filozofiei. Apa, la o temperatură dată, este caldă în măsura în care atinge respectiva temperatură, și este rece în măsura în care nu atinge mai mult decât acea temperatură; oriunde există o scară gradată, există și coexistență a opușilor în fiecare punct al scării. Numai că, în cazul special al conceptelor filozofice, suprapunerea opușilor are o consecință curioasă.

9. Un concept poate fi specificat fie prin opunere, ca atunci când acțiunile sunt divizate în bune și rele, fie prin distingere, ca atunci când acțiunile sunt divizate în drepte, generoase, curajoase ș.a.m.d. Dacă, așa cum am presupus în capitolul precedent, suprapunerea este caracteristică conceptelor filozofice și dacă speciile opuse se suprapun, pe când cele distincte nu, urmează că speciile filozofice sunt totdeauna opuse unele altora, niciodată distincte. Ca atare, într-o scară de forme, extremele, fiind în raport de opoziție, sunt specii filozofice ale conceptului generic; intermediarele, fiind legate între ele prin distincție, sunt specii nefilozofice. Speciile opuse, precum bine și rău, vor aparține așadar stadiului filozofic al genului lor și vor furniza un obiect potrivit gândirii filozofice, pe când speciile distincte, precum drept, generos și curajos, vor aparține stadiului său nefilozofic și vor trebui alungate din filozofie în vreo altă sferă a gândirii.

Ajungem astfel la o regulă simplă și clară a metodei filozofice: dat fiind că specificarea filozofică are loc în termeni opuși iar cea nefilozofică în termeni distincți, orice distincții întâlnite în obiectul filozofiei trebuie ori alungate ca fiind străine de sfera filozofiei, ori, dacă nu, interpretate astfel încât să se vădească a fi cazuri de opoziție. Nu-i suficient să se arate că aceste distincții conțin în ele însele un element sau aspect de opoziție, căci asta nu le va salva; elementul distincției trebuie complet eliminat, nelăsând să subziste decât opoziția pură.

10. Anumite consecințe ale acestei reguli sunt lesne de prevăzut. În primul rând, devine dispensabilă ideea stânjenitoare a unei scări de forme în care variabila este identică cu esența generică; pentru că într-o asemenea scară intermediarele sunt eliminate, păstrându-se doar extremele. În felul acesta, toate acele verigi de legătură pe care filozofii le-au interpolat din când în când între opuși pot și trebuie să fie suprimate, nu doar ca niște complicații superflue, ci ca niște erori efective. Acei crepusculari termeni terți care figurează în scările platoniciene (elementul înflăcărat al sufletului, situat între rațiune și pasiuni; netulburarea, situată între plăcere și durere; tărâmul intermediar în care lucrurile plutesc între ființă și neființă; imaginația care leagă sensibilitatea de

intelect în schematismul kantian – și așa mai departe, până la alambicatele înlănțuiri ale dialecticii hegeliene), toate acestea pot fi eliminate prin simplificare până când fiecare concept filozofic se va înfățișa curățat și despuat, ca un gen specificat în opuși puri, ale căror grade de realizare, supuse variației inverse, diferă între ele doar empiric.

11. În al doilea rând, aceeași regulă se va aplica și relației dintre orice concept filozofic și oricare altul. Odată dispărute toate distincțiile, nici distincția dintre acestea nu poate subzista. Nu mai există o problemă sau un grup de probleme în logică, una (unul) în etică ș.a.m.d., deoarece caracteristicile prin care fiecare din acestea se delimitează de rest sunt exemple de distincții și, ca atare, străine de filozofie; încât nu rămâne nimic în afară de o singură pereche de opuși, simpla idee abstractă de termeni opuși, care nu au o natură particulară și un nume particular – deoarece orice nume le-am da, precum „unu și multiplu“, „subiect și obiect“ etc., ar fi împrumutat din sfera nefilozofică a distincției – și care se ciocnesc veșnic între ei într-un vid.

Prima din aceste consecințe pare, de bună seamă, atrăgătoare. Ea înseamnă că filozofia este îndreptățită să se descotorosească de toate distincțiile, întrucât sunt doar empirice, și că este liberă să se autosimplifice după voie, alungând într-o sferă nefilozofică, numită istorie, știință sau altcum, toate conceptele de care nu dorește să se ocupe, spre a se concentra cu energie sporită asupra problemelor sale cardinale. Dar prima consecință conduce inevitabil la cea de-a doua. Același criteriu care începe prin a înlătura niște obstacole continuă în mod necesar prin a scoate din discuție anumite lucruri esențiale. Pas cu pas, întreg obiectul filozofiei este eliminat și fiecare din problemele ei este redusă la o simplă variantă empirică a unei unice probleme, cea a opușilor, care însă nu reprezintă o problemă, dat fiind că a fost soluționată; iar toate variantele ei empirice pot fi rezolvate, dacă asta se cheamă rezolvare, prin repetarea mecanică a formulei acestei soluții primite de-a gata.

12. Unora și aceasta ar putea să le pară o perspectivă atrăgătoare, așa că să trecem la o a treia consecință. Scara de forme filozofică a fost descompusă într-o relație filozofică și una nefilozofică, prima având loc între opuși, iar cea de-a doua între distincte. Dar aceeași analiză se va aplica și unei scări de forme nefilozofice. Și aici se găsesc opuși, precum caldul și recele, și specii distincte precum gheața, apa și vaporii; dacă specificarea în opuși este însemnul unui concept filozofic, caldul și recele cu genul lor „temperatură“ sunt obiect de studiu pentru filozofie; iar teoria căldurii devine un domeniu pe care fizicianul trebuie să-l transfere filozofului, deși poate păstra pentru sine diferențele specifice dintre gheață, apă și vaporii.

Nimeni nu cred că ar saluta o astfel de propunere. Totuși, ea nu poate fi refuzată dacă opoziția este principiul specificării filozofice iar distincția al celei nefilozofice; și nu o poate refuza nimeni care, de pildă, vrea să limiteze obiectul esteticii la opoziția dintre frumusețe și urâtenie, lăsând toate gradele sau felurile de frumusețe pe seama gândirii empirice, sau – ceea ce urmează logic de aici – să restrângă travaliul filozofiei la expunerea unei unice ciocniri între opuși, repetată la nesfârșit în nesfârșite avataruri istorice.

13. Consecința despre care vorbim poate părea îndeajuns de alarmantă pentru a-l convinge pe cititor că în raționamentul nostru s-a strecurat o greșeală. Alarma nu este însă cel mai bun motiv pentru a respinge o argumentare filozofică; e mai bine să continuăm pe firul ei câtă vreme vreun obstacol de neînlăturat nu ne va sili să o părăsim. Să considerăm, așadar, că raționamentul ne-a condus la o dilemă. Relația însăși dintre specificarea filozofică prin termeni opuși și specificarea

nefilozofică prin termeni distincți este oare un caz de distincție, sau unul de opoziție? Dacă este unul de distincție, atunci specificarea în general este un concept nefilozofic, pentru că e specificat potrivit unui principiu nefilozofic; ceea ce ar însemna că încercarea de a susține un dualism între gândirea filozofică și cea nefilozofică a sfârșit prin a absorbi conceptul de gândire filozofică într-un sistem de gândire nefilozofică, unde în mod necesar caracteristicile ei proprii dispar. Dacă însă este un caz de opoziție, orice concept e într-o anumită măsură filozofic și într-o anumită măsură nefilozofic, fiind astfel cu neputință plasarea unui concept particular în una din aceste categorii sau în cealaltă; logica filozofică în calitate de logică a opușilor a triumfat asupra logicii nefilozofice ca logică a distincțiilor, iar odată cu acest triumf a nimicit însăși distincția dintre ea însăși și opusa ei.

Așadar, dacă este acceptat indiferent care dintre „coarnele“ dilemei, dualismul gândire filozofică – gândire nefilozofică dispare prin absorbirea uneia din ele în cealaltă; la un rezultat la fel de dezastruos duce însă și încercarea de a ne strecura printre coarnele menționatei dileme. Dacă relația însăși dintre opoziție și distincție nu este nici simplă opoziție, nici simplă distincție, ci ambele deodată, sau (ceea ce revine la același lucru) un fel de al treilea lucru, intermediar între ele, tocmai faptul acesta arată că dualismul a fost o eroare, de vreme ce s-a găsit un al treilea termen; și devine de neocolit întrebarea dacă specificarea filozofică se realizează într-adevăr prin pură opoziție, și nu cumva potrivit acestui nou-descoperit al treilea principiu.

Această întrebare va trebui neapărat examinată îndeaproape ceva mai încolo. Deocamdată, dilema a condus raționamentul nostru într-un impas. Am elaborat o schiță preliminară a ideii de scară de forme; ea ne-a purtat tot mai adânc într-un hățiș de paradoxuri, aducându-ne până la urmă într-un loc din care nu se mai poate înainta decât cu prețul abandonării presupuzițiilor cu care am lucrat tot timpul; cel mai bine e, așadar, să reluăm raționamentul de la început, spre a vedea unde am făcut primul pas greșit.

§ 3

14. La ideea preliminară a scării de forme s-a ajuns prin combinarea diferențelor de grad cu diferențele calitative. A reveni la început înseamnă, așadar, a reconsidera înțelesurile acestor două tipuri de diferențe. Specificarea filozofică, s-a sugerat, se vădește a le combina; dar ce sunt ele înainte de a fi combinate? Există vreo deosebire de sens între două accepțiuni ale termenului „grad“, în filozofie și, respectiv, în alte domenii?

Diferențe de grad se întâlnesc atât la conceptele filozofice, cât și la cele nefilozofice. Despre o persoană sau o acțiune spunem că este mai bună decât o alta, iar despre un corp că este mai cald decât un altul. Între aceste două exemple există cel puțin următoarea deosebire: căldura unui corp poate fi măsurată, pe când bunătatea unei persoane sau a unei fapte nu poate fi măsurată. La fel de imposibil este de măsurat gradul de frumusețe, de adevăr, de plăcere sau gradul oricărei alte calități semnificate de un concept filozofic.

Lucrul acesta este uneori negat; cred însă că nu l-ar nega nimeni care sesizează deosebirea dintre a măsura un lucru și a-i estima mărimea fără a o măsura. Uitându-mă la două cărți pe care le am în față, estimez înălțimea lor relativă și spun că una e de două ori mai înaltă decât cealaltă; dar această operație, care nu-i totuna cu măsurarea, este potrivit opiniei generale singura care se poate efectua în cazul plăcerilor și al bunurilor. Când măsoar cele două cărți, constat că una are patruzeci și doi de

centimetri înălțime, iar cealaltă, douăzeci de centimetri, astfel că raportul dintre înălțimile lor nu este de doi la unu, ci de doi și o zecime la unu. Dacă cineva îmi spune că un anumit lucru este de două ori mai plăcut decât cutare altul, dar ezită să distingă între prezența sau absența zecimii excedentare, îmi dau seama că nu a măsurat, ci cel mult a estimat; spun „cel mult“ întrucât este oricând posibil ca el nici să nu fi măsurat, nici să nu fi estimat, ci doar să fi folosit niște termeni cantitativi spre a exprima metaforic ceva ce, ca atare, nu este cantitativ.

Mărturisita lipsă de acuratețe a pretinselor măsurători ale binelui, plăcerii ș.a.m.d. este uneori scuizată pe motiv că orice măsurare este aproximativă. Însă lipsa de acuratețe a măsurării veritabile este cuprinsă într-o marjă de eroare cunoscută, care, chiar și în cazul măsurătorilor celor mai sumare, se plasează sub 1%; iar până la această marjă, când se afirmă, de pildă, despre cartea mea mai mare că în limitele unei cincimi de centimetru are peste sau mai puțin de patruzeci și doi de centimetri, enunțurile noastre bazate pe măsurare sunt riguros exacte. Când aceste două condiții – marja de eroare cunoscută și siguranță totală în privința cifrelor noastre între aceste limite – nu sunt întrunite, nu există măsurare. În cazul așa-ziselor măsurători ale plăcerii, binelui ș.a.m.d., nici măcar nu se încearcă satisfacerea lor.

Această obiecție este depășită doar atunci când, așa cum se întâmplă în laboratorul de psihologie, estimările cantitative sunt înlocuite cu veritabile măsurători instrumentale. Dar, în acest caz, ceea ce se măsoară nu este plăcerea sau altele asemenea, ci anumite funcții fiziologice a căror intensificare corespunde în linii mari unei intensificări a plăcerii sau a altor trăiri de acest fel. A spune că plăcerea se pretează la măsurare prin astfel de mijloace înseamnă, așadar, a confunda plăcerea cu aceste procese fiziologice care se petrec concomitent cu ea.

15. Urmează că, de fapt, nu măsurăm și nu putem măsura aceste diferențe; se poate totuși susține că limbajul cantitativ ce li se aplică uneori, deși nu poate reprezenta măsurări, poate reprezenta estimări cantitative mai degrabă decât o expresie metaforică a ceva diferit; căci, s-ar putea argumenta, aceste lucruri trebuie negreșit să fie în principiu măsurabile, dat fiind că orice excede un alt lucru trebuie să-l excedă cu o câtime anumită și deci măsurabilă.

Trec peste dificultatea de a înțelege cum de e posibil ca gradele de plăcere să fie măsurabile în principiu, iar în practică nu. Admit că așa ceva se poate spune despre diametrul Soarelui, deoarece acesta ne este inaccesibil; însă dacă un om își poate măsura propriul craniu, dar nu și simțămintele, consider că asta ține doar de faptul că simțămintele ca atare nu se pretează la măsurare. Mai important este însă de arătat că pretinsul criteriu al acestei măsurabilități este criticabil.

Căldura așa cum o cunoaște fizicianul admite diferențe de grad; prin urmare, și căldura ca senzație trupească admite astfel de diferențe. În cazul căldurii fizice, excesul este o cantitate determinată: putem ridica temperatura unui litru de apă de la atât la atât adăugându-i o anumită cantitate de căldură. Nu la fel stau lucrurile în cazul senzației de căldură; nu putem adăuga unei călduri moderate o senzație un pic mai călduță și să producem astfel o senzație de mai cald. O senzație intensă poate fi produsă printr-o sumă de mici stimuli, dintre care fiecare, luat separat, ar fi produs o senzație mai puțin intensă; dar acea senzație intensă nu este ea însăși suma acestor senzații mai puțin intense; căci unde există ea, acestea pur și simplu nu există.

Pe măsură ce-mi apropii mâna de foc, simt cum ea devine mai caldă; dar orice creștere a căldurii pe care o simt este deopotrivă și o schimbare calitativă a senzației pe care o am; de la o senzație abia

perceptibilă, prin una neîndoieală, ea trece la o căldură bine determinată, mai întâi plăcută, apoi vag dureroasă, apoi acut dureroasă; un anumit grad de căldură mă calmează, altul mă irită, un al treilea îmi pricinuieste durere. Pot detecta tot atâtea diferențe calitative câte diferențe de grad detectez; iar acestea nu sunt două seturi de diferențe, ci unul singur. Le pot numi, dacă vreau, diferențe de grad, dar atunci folosesc cuvântul „grad“ într-un sens special, sens în care diferențele de grad nu doar produc, ci realmente sunt, diferențe calitative.

Aceasta se aplică tuturor diferențelor de grad dintre specificările unui concept filozofic. Ele nu sunt niciodată simple diferențe de grad de care se pot lega o serie de diferențe calitative; ci sunt diferențe de un tip aparte, care înseamnă deopotrivă diferențe de grad și calitative. Acesta e motivul pentru care nu pot fi măsurate, căci măsurarea se aplică doar purelor diferențe de grad; și aceasta e baza reală a distincției dintre o scară de forme filozofică și una nefilozofică: într-o scară nefilozofică există diferențe de grad și, coordonate cu ele, diferențe calitative, pe când în una filozofică există un unic set de diferențe având acest dublu caracter aparte.

Spun „aparte“, dar este un tip de diferență întru totul familiar simțului comun, care, aici ca și aiurea, cunoaște atât stadiul nefilozofic al conceptului, cât și pe cel filozofic, încât, vorbind despre grade de înrudire și afinitate, despre pedeapsa capitală și pedepse de alte grade, despre nobilime, mica aristocrație și despre alte grade din structura societății, despre grade universitare, grade de comparație în gramatică etc., recunoaște contopiri efective ale diferențelor de grad, în sensul mai îngust sau nefilozofic, cu diferențe calitative.

16. Că în obiectul reflecției filozofice există în mod necesar o atare contopire – ca deosebită de simpla combinare – a diferenței de grad cu cea calitativă, aceasta decurge din principiul claselor suprapuse. Diferențele de grad și cele calitative sunt două specii ale genului diferență, iar în cazul conceptelor filozofice ele se suprapun cu necesitate spre a forma un tip de diferență care împrumută din natura amândurora. În loc de două tipuri de diferență, cum întâlnim la formele apei – una în gradul de căldură, care este măsurabilă, cealaltă în particularitatea structurii fizice, care dă naștere la specificări reciproc exclusive coordonate cu gradele de căldură –, din asumția noastră fundamentală decurge că în specificările unui concept filozofic există negreșit întotdeauna un singur tip de diferență – o diferență de grad, dar nu măsurabilă, și o diferență calitativă, dar nesusceptibilă de dispunere în specii negradate; altfel spus, o diferență între varii forme în care este întruchipată esența generică, diferență ce este totodată una privitoare la gradul de întruchipare a ei în aceste forme.

17. Pe lângă diferența de grad și diferența calitativă, trebuie să ne ocupăm și de o altă pereche de termeni – opoziția și distincția – înainte de a reveni la subiectul nostru principal. Potrivit asumției cu care am lucrat până aici, conceptele se pot raporta între ele în unul sau altul dintre aceste două moduri, iar încercarea noastră de a explica diferența dintre specificarea nefilozofică și cea filozofică pe baza acestei asumții s-a dovedit infructuoasă; se impune, așadar, să reconsiderăm acea asumție.

În stadiul ei nefilozofic, opoziția este o relație ce subzistă între un termen pozitiv și propria lui negație sau absență. Recele sau frigul, în accepțiunea fizicianului, este lipsa căldurii, așadar nimic altceva decât un nume pentru faptul că într-un corp dat nu mai e prezentă deloc căldură; la capătul zero al scării, el este o denumire a lipsei totale de căldură. Dar recele sau frigul pe care-l simțim nu este simpla lipsă a căldurii așa cum o simțim, ci este o altă senzație, cu un caracter pozitiv propriu; iar acestea sunt două senzații nu doar distincte, ci opuse. Relația dintre recele sau frigul fizic și

căldura fizică a cărei negație este el o voi numi pură sau simplă opoziție; relația dintre recele sau frigul simțit și căldura simțită este deopotrivă opoziție și distincție, acestea două fiind contopite într-o unică relație.

Aceeași constatare este valabilă pentru relația dintre bun și rău. A numi rău un om nu înseamnă doar a spune că el săvârșește mai puține fapte bune, sau fapte mai puțin bune ca grad și calitate decât un altul, pe care-l numim bun; ci înseamnă a spune că săvârșește fapte pozitiv rele. Ceea ce e rău este, așadar, distinct de ceea ce e bun și totodată opus acestuia. Iar aceeași relație se regăsește și între adevăr și eroare, frumusețe și urâtenie, ca și la toate perechile de opuși care figurează în gândirea filozofică. Putem spune în general că tipul de opoziție existent între termeni filozofici este deopotrivă de opoziție și de distincție și că subzistă între termeni ce au fiecare un caracter propriu determinat, și totuși formează împreună o veritabilă pereche de opuși.

18. Lucrul acesta putea fi și el anticipat examinând consecințele asumției noastre inițiale. Distincția și opoziția sunt două specii de relație; iar unde termenul „relație“ este aplicat la obiecte cu caracter filozofic, el dobândește coloritul special propriu conceptelor filozofice, adică, potrivit asumției noastre, denotă un concept generic ale cărui clase specifice se suprapun. Prin urmare, în gândirea filozofică distincția și opoziția se vor combina cu necesitate într-un tip de relație de un fel aparte, care nu este nici doar distincție, nici doar opoziție, ci întrunește ambele aceste caractere; o relație ce subzistă între termeni ce sunt opuși și totodată distincți.

19. Să rezumăm. Diferențele de grad și cele calitative, care în gândirea nefilozofică pot fi despărțite între ele, în gândirea filozofică sunt contopite într-un nou tip de diferență, ce întrunește caracteristicile amândurora. Distincția și opoziția, care sunt în gândirea nefilozofică două feluri de relație ce se exclud, în filozofie se îmbină într-una singură, astfel încât ceea ce la prima vedere pare o simplă opoziție – adică relația dintre un termen și absența lui – se dovedește a fi deopotrivă o distincție între doi termeni, și viceversa.

Ținând minte aceste considerații, ne putem întoarce la ideea scării de forme, reinterpretând-o și întrebându-ne dacă astfel reinterpretată ar putea fi debarasată de cele două defecte pe care le-am identificat în schița inițială a acestei idei: anume, implicația că speciile unui gen pot întruchipa esența generică în grade variabile, deși pare evident că oricare dintre formele specifice trebuie să o întruchipeze integral.

§ 4

20. Dacă în gândirea filozofică orice diferență calitativă este totodată o diferență de grad, specificările unui concept filozofic formează cu necesitate o scară; iar pe această scară esența lor comună va fi cu necesitate realizată diferențiat atât ca grad, cât și calitativ. Identificarea variabilei cu esența generică nu este, așadar, o confuzie, ci o consecință necesară a caracteristicilor speciale ale gândirii filozofice.

Dacă acum, din această perspectivă, reluăm exemplele de scări de forme filozofice, vom recunoaște, de bună seamă, că identificarea variabilei cu esența generică pierde orice aparență de paradox în lumina menționatei fuziuni a diferențelor de grad cu diferențele calitative; și vom înțelege că acea aparență de paradox s-a ivit pentru că am încercat să impunem faptelor de gândire filozofică

o interpretare în care termenii „diferență de grad” și „diferență calitativă” aveau accepțiunile speciale ce li se dau în contexte nefilozofice.

21. Când o operă de artă este mai frumoasă decât o alta, nu-i nevoie de prea multă subtilitate de gândire spre a sesiza că ea este frumoasă într-un mod diferit; că ea nu doar o depășește pe cealaltă, deoarece aceasta își are propriul său fel de frumusețe și poate fi întrecută doar de una ce întruchipează o frumusețe de un fel superior. Nu este, așadar, întru totul adevărat că există grade de frumusețe, dacă prin asta se înțelege că frumusețile diferă între ele nu calitativ, ci doar ca grad. Nu este adevărat nici că astfel de grade nu există, dacă prin asta se înțelege că felurile de frumusețe sunt perfecte fiecare în propriul său fel; căci ele diferă între ele atât ca grad, cât și ca fel, astfel încât, spre exemplu, frumusețea unei epigrame comice, oricât ar fi de desăvârșită, nu este doar frumusețea unui lucru mic în comparație cu *Iliada*, ci este deopotrivă o frumusețe mai mică și o frumusețe de un fel diferit.

Același lucru este valabil pentru plăcere, bine și alte concepte ce țin de sfera filozofiei. Privite în grabă, ele pot părea că ascultă de regulile tradiționale ale specificării, modificate prin suprapunerea între clase; examinate mai îndeaproape, ele vădesc întotdeauna menționata fuziune caracteristică a diferențelor în grad cu diferențe de natură.

22. Când se fac încercări nu doar de a diferenția clase de lucruri bune, ci și de a distinge feluri ale binelui, se constată permanent că unele din aceste feluri sunt întruchipări mai adevărate ale binelui decât altele. Astfel, dacă virtutea, cunoașterea și plăcerea sunt considerate a fi trei lucruri dintre care fiecare este bun în propriul său fel, pare clar că plăcerea, oricât ar fi de intensă și de durabilă, aparține unui ordin de bunuri inferior în comparație cu virtutea; inferior, adică, în privința binelui.¹⁷ Un rezultat similar se obține când conceptul de bine este divizat în alte moduri: de exemplu, când se distinge între lucruri bune în sine și lucruri bune relativ la ceva, sau între acțiuni moralmente bune și acțiuni bune utilitar. Pare imposibil să se recunoască o veritabilă diferență de natură fără a se recunoaște totodată că în ele binele este prezent în grade diferite.

23. Plăcerea este unul din felurile binelui, dar considerat îndeobște unul inferior. Din acest motiv unii chiar pregetă să o considere un bine; o astfel de optică nu se susține, totuși, dacă a fost corect înțeleasă ideea de scară de forme. Conceptul de plăcere nu este doar o formă specifică pe o atare scară; ci, ca gen, și ea însăși se divide în specii în același mod. Diferitele plăceri se deosebesc între ele nu doar, cum susținea Bentham, prin durată și intensitate (celelalte „dimensiuni” de care vorbește el pot fi ignorate, întrucât se referă la altceva decât la valoarea intrinsecă a unei plăceri sau alteia). Ci, după cum a arătat John Stuart Mill, ele se deosebesc și sub aspectul „calității”, iar prin aceasta el nu înțelegea binele moral sau vreo altă calitate diferită de plăcerea propriu-zisă, ci calitatea „plăcerii ca atare”, care admite diferențe ce sunt deopotrivă de grad și de natură. Criteriul plăcerii era cel potrivit căruia Mill considera că e mai bine să fii un Socrate nemulțumit decât un neghiob satisfăcut; plăcerile lui Socrate, chiar dacă potrivit testelor cantitative ale lui Bentham sunt inferioare, sunt superioare calitativ, astfel încât merită numele de plăcere într-un sens în care cele ale neghiobului nu-l merită. Mill susținea de fapt că plăcerile alcătuiesc o scară în care cele superioare sunt mai plăcute decât cele inferioare; ceea ce e perfect adevărat, în pofida faptului – nesesizat de Mill – că năruie proiectul unui calcul hedonist.

24. Conceptul unui tip de diferență care este deopotrivă o diferență de grad și una de natură eliberează gândirea filozofică de o serie de erori ce pot fi distribuite în două grupuri.

Întrucât s-a admis că în perimetrul filozofiei există diferențe de grad, uneori se presupune că acestea seamănă cu diferențele de grad întâlnite la un concept nefilozofic precum cel de căldură din fizică: anume, că ele sunt diferențe de grad pur și simplu și ca atare susceptibile de măsurare și calcul. Din această eroare izvorăsc toate încercările de a trata matematic obiecte filozofice precum plăcerile, bunurile etc.; încercări eșuate de fiecare dată, în așa măsură încât, probabil, eventuala tentație de a le mai face s-ar datora doar temerii de a nu cădea în eroarea opusă. Aceasta ar consta în a presupune că, deoarece speciile unui gen filozofic diferă calitativ, între ele nu există diferențe de grad; de unde ar urma că toate plăcerile sunt egal de plăcute, toate lucrurile sau faptele bune sunt egal de bune, toate lucrurile frumoase sunt la fel de frumoase ș.a.m.d. Aceste două erori ar putea fi numite sofismul calculului, respectiv al indiferenței; ele reprezintă cele două „coarne“ ale dilemei bazate pe falsa disjuncție potrivit căreia o diferență de grad nu poate fi totodată o diferență de natură (falsa disjuncție între grad și natură).

Aici, cum se întâmplă deseori cu dilemele, e posibil ca victima să se împungă succesiv în ambele „coarne“. E posibil ca, mai întâi, comițând sofismul indiferenței, ea să susțină că șotronul e la fel de bun ca poezia; iar mai apoi, spre a îndrepta balanța adoptând sofismul calculului, să încerce a reprezenta acele diferențe de grad pe care inițial le-a ignorat, printr-un calcul ce operează adunări ale acestor unități indiferente.

§ 5

Nu mai puțin importante sunt modificările pe care le introduce în ideea scării de forme fuziunea distincției cu opoziția.

25. În schița provizorie a acestei idei, scara consta din extreme, opuse una alteia și reprezentând valorile zero și infinit ale variabilei, și din treptele intermediare, reprezentând diferite grade ale combinării lor inverse. Dacă însă variabila este identică cu esența generică, capătul zero nu face parte din scară, pentru că în el esența generică este total absentă. Capătul de jos al scării se află, deci, nu în punctul zero, ci în punctul unu, care marchează realizarea minimă a esenței generice.

Aceasta ar părea să implice că, de vreme ce scara nu cuprinde un opus absolut al esenței generice, opoziția ca element în structura logică a scării dispare, iar scara constă integral din elemente distincte. Asta nu se poate întâmpla însă dacă în asemenea scări există o fuziune a distincției cu opoziția; iar o examinare mai atentă ne va arăta că într-adevăr nu se întâmplă.

26. Membrul cel mai de jos al scării, realizarea minimă a esenței generice, este deja o oarecare realizare a acestei esențe, distinctă de alte realizări ale ei; dar, fiind cazul-limită, el constituie o extremă și deci un opus față de tot restul scării. Astfel, dacă încercăm să ne facem o idee despre răul pur, neatenuat, constatăm că, dacă prin asta înțelegem absența totală a binelui – un zero pe scara binelui –, nu numai că nu există exemple reale pentru o asemenea idee, dar că nici măcar nu o putem concepe limpede. Sintagma respectivă, oricât de utilă ar fi ca expresie a aversiunii, nu desemnează vreun fapt sau vreun gând. Un caz real sau o noțiune reală de rău extrem ar fi reprezentat/reprezentată de o faptă sau o fire care, oricât ar fi de rea, nu-i niciodată total lipsită de bunătate, ci posedă o

bunătate de un grad extrem de jos și de o natură extrem de joasă. Aici ne aflăm pe scara binelui nu la punctul zero, ci la punctul unu.

27. Acest caz minim de bunătate se raportează cu siguranță, întrucât e un caz de bunătate, la alte cazuri prin distincție; dar întrucât e un caz extrem de jos ca grad și ca natură, el se raportează la alte cazuri și prin opoziție, ca un caz de negație sau privație a binelui și de prezență a ceva ostil acestuia. Nu e ceva a cărui natură morală, în măsura în care posedă una, este integral bunătate, așa cum temperatura unui corp foarte rece este integral caldură, n-are a face cât de puțină. Firea sau fapta care posedă un grad și fel de bunătate extrem de scăzute nu este mai puțin reală decât firea sau fapta la care acestea sunt mai înalte; ea face ceva, sau este ceva, nu mai puțin determinat, iar acest ceva are o calitate morală ce nu e descrisă complet spunând că este un bine de un fel deplorabil; e necesar să mergem mai departe, numindu-l în chip pozitiv rău, adică opusul binelui.

O astfel de fire sau o astfel de faptă nu posedă, totuși, două atribute distincte, bunătatea și răutatea, puțin din una și mult din cealaltă. Răutatea sa nu este altceva decât gradul și felul său inferioare de bunătate, gândite ca opusul gradelor și felurilor superioare. Privit doar în sine, chiar și acest caz minim de bunătate este bun. Nu există nelegiuire sau viciu care să nu i se pară bune individului care le dă curs – bune înăuntrul propriilor lui limite și în modul special în care binele i se îmbie pe moment celui în cauză; nu există eroare atât de flagrantă încât persoana care cade în ea să nu o considere, până una alta, un adevăr; nici operă de artă de un prost-gust atât de strident încât să nu poată fi în nici un chip considerată frumoasă. Oamenii care acceptă și admiră astfel de lucruri se înșală, dar nu se înșală *pur și simplu*; punându-ne în locul lor, ne putem da seama că o persoană mulțumită cu un grad și fel de bunătate, adevăr sau frumusețe atât de scăzute primește în aceste cazuri ceea ce cere, înșelându-se doar întrucât crede că bunătatea, adevărul sau frumusețea nu cuprind mai mult de atât. Viciul realizează cu adevărat și ceva bun: alinarea durerii, camaraderia sau un sentiment de eliberare. Eroarea realmente adăpostește și un dram de adevăr, iar opera de artă proastă cuprinde realmente o doză de frumusețe.

Toate acestea sunt adevărate când cazul minimal este privit în el însuși. Când este privit însă în relație cu cazuri superioare, totul se schimbă. Plăcerea în sine, atâta câtă e, este bună; dacă însă căutarea plăcerii este comparată cu îndeplinirea datoriei, ea devine, prin comparație, nu doar mai puțin bună, ci pozitiv rea. Cazul cel mai de jos din scară, când e comparat cu cel imediat superior, nu numai că-și pierde propria bunătate intrinsecă și capătă caracterul răutății, ci realmente devine identic cu răul în general; în el ideea abstractă de rău își află întruchipare concretă, și în respectivul punct al scării făptuirea binelui înseamnă pur și simplu negarea aceluia lucru anume. Exemplele sunt la îndemână și familiare. Orice mod particular de a fi bun presupune o luptă împotriva câte unei forme specifice de rău, a câte unui păcat băttor la ochi; iar într-o asemenea situație respectivul păcat particular se înfățișează nu ca o formă alternativă de nelegiuire, ci ca nelegiuirea însăși. Dobândirea oricărui adevăr presupune combaterea câte unei erori particulare, care, tot așa, nu este privită ca fiind doar una dintre erorile posibile, cu atât mai puțin ca un adevăr parțial și fragmentar (ceea ce, în treacăt fie spus, este întotdeauna), ci ca eroarea pur și simplu.

28. Aceeași relație care subzistă între cel mai de jos membru al scării și cel situat imediat deasupra lui re apare între oricare două forme adiacente: fiecare din ele este bună în sine, dar rea în raport cu cea de deasupra. Așa se face că, oriunde ne-am poziționa pe scară, ne aflăm la un punct

minimal al ei; și reciproc, oricât de departe ne-am duce în jos, există întotdeauna posibilitatea de a merge mai jos fără a ajunge la zero absolut.

Dintr-un motiv asemănător, putem fi întotdeauna siguri că, atunci când am distins în cadrul scării un anume termen sau fază, o examinare mai atentă poate descompune acea fază într-un complex de sub-faze organizat în același mod general. Aplicate la un obiect de studiu filozofic, simplitatea și complexitatea nu sunt reciproc exclusive, ci se suprapun; „simplitate“ e doar un termen relativ, iar complexul, oricât de temeinic l-am analiza, poate fi descompus doar în părți ce sunt și ele complexe. Mai mult decât atât: a gândi altfel ar presupune că termenii unei serii filozofice pot fi tratați asemeni unui șir de numere întregi, iar asta ar însemna să cădem în ceea ce am numit mai sus sofismul calculului.

29. Această viziune asupra relației dintre termenii unei serii filozofice, ca fiind o relație de distincție și totodată opoziție, anihilează două grupuri de erori: una ce susține că întrucât răul, eroarea etc. posedă existență reală în lumea experienței, ele nu sunt negative, ci pozitive, aflându-se cu binele, adevărul etc. într-o relație nu de opoziție, ci de simplă distincție; iar cealaltă asertând că, întrucât sunt negații ale acestor termeni pozitivi, ele nu posedă realitate și că nimic rău nu există. În ansamblu vorbind, tradiția filozofiei europene (despre altele n-am căderea să vorbesc) a evitat ambele sofisme, insistând că răul și eroarea prin ele însele, conceptual, sunt privațiuni, dar că relele și erorile sunt reale și trebuie viguros combătute. A abandona prima afirmație de dragul menținerii celei de-a doua înseamnă a comite unul din sofismele pe care le descriu aici; iar a o abandona pe cea de-a doua din pricina pretenției ei incompatibilități cu prima înseamnă a comite celălalt sofism.

Primul poate fi numit sofismul fals-pozitivului, deoarece constă în a transforma în termen pozitiv ceea ce este în realitate termen negativ; iar cel de-al doilea ar putea fi numit sofismul opoziției nule, deoarece constă în a plasa opusul oricărui termen pozitiv la capătul zero al scării. Acestea sunt cele două coarne ale dilemei bazate pe falsa disjuncție conform căreia, dacă doi termeni își sunt opuși, ei nu pot fi distincți (opoziție nulă), iar dacă sunt distincți, nu pot fi opuși (fals-pozitivul), adică pe falsa disjuncție între opoziție și distincție.

§ 6

30. În lumina acestei reinterprețări aprofundate, putem reveni la cel de-al doilea defect de care suferă scara provizorie de forme: acela că nu dă seama de suprapunerea între clase.

Dintre oricare doi termeni adiacenți, cel aflat mai jos pe scară este prin el însuși bun, dar, relativ la vecinul său de deasupra, este rău. Mă folosesc aici de „bun“ și „rău“ doar în chip ilustrativ; la fel de bine am fi putut folosi „adevărat“ și „fals“ sau orice altă pereche de termeni de acest fel. Să mai observăm că termenul inferior este bun nu doar în general, ci și într-un mod specific; iar dacă prin comparație cu vecinul său își pierde bunătatea, ceea ce pierde nu poate fi pur și simplu bunătatea în general, ci trebuie să fie bunătate de un fel specific. Ceea ce termenul superior câștigă prin comparație este deci, tot așa, nu bunătatea în general, ci felul specific de bunătate propriu celui inferior. Termenul superior posedă, astfel, nu doar acel fel de bunătate care-i aparține cu titlu propriu, ci și felul care în chip original sau prin el însuși aparține vecinului său. El își depășește vecinul inferior nu doar ca grad de bunătate, ci îl bate, așa-zicând, pe propriul lui teren. Termenul inferior promite mai mult decât poate să ofere; el pretinde că etalează un anumit fel de bunătate, dar în

realitate nu o poate face decât cel mult în chip aproximativ și inadecvat. Întocmai cum nu poate atinge pe deplin bunătatea, tot așa nu poate atinge nici măcar acea formă a ei specifică și recunoscută imperfectă ce-i revine în mod caracteristic; pe aceasta o atinge abia termenul imediat superior, care pretinde a etala nu această formă, ci pe cea imediat superioară ei. Astfel, fiecare termen, fiind prin el însuși doar o formă specifică a binelui, are totodată o dublă relație cu vecinii săi: în comparație cu cel de sub el, este ceea ce acesta pretinde că este, iar în comparație cu cel de deasupra, pretinde a fi ceea ce acesta este.

Această relație poate fi descrisă, cum am făcut aici, prin metafora promisiunii și îndeplinirii; sau poate fi descrisă spunând că termenul superior este realitatea a cărei aparență o constituie cel inferior, sau idealul pe care cel inferior îl aproximează, sau adevărul a cărui alterare este cel inferior. Acestea nu sunt atât metafore, cât descrieri a ceva mai simplu și ca atare mai adecvat inteligibil, cu ajutorul a ceva mai complex și, pentru noi, mai familiar. Promisiune și îndeplinire, aparență și realitate etc. presupun toate relația pe care încerc să-o descriu; e vorba despre o relație pur logică și, dacă nu am înțelege-o deja, n-am putea înțelege nici diversele relații cu ajutorul cărora încercăm să-o explicăm. Ca relație pur logică, ea este o sinteză a celor patru relații pe care acest capitol și-a luat sarcina să le discute: diferența de grad, diferența de natură sau de calitate, relația de distincție și relația de opoziție. Termenul superior este o specie a aceluiași gen ca și cel inferior, dar diferă în grad ca întruchipare mai adecvată a esenței generice, precum și prin natură, ca o întruchipare specific diferită; de unde decurge că este cu necesitate nu doar distinct de el, ca o specificare de o altă, ci și opus lui, ca o specificare superioară față de una inferioară, una relativ adecvată față de una relativ inadecvată, o întruchipare veridică a esenței generice față de o întruchipare falsă. Fiind veridic, el posedă nu doar propriul său caracter specific, ci și pe cel pe care rivalul său îl revendică pe nedrept. Astfel, termenul superior îl neagă pe cel inferior și totodată îl reafirmă: îl neagă ca falsă întruchipare a esenței generice și îi reafirmă conținutul, acea formă specifică a esenței, ca parte integrantă a lui însuși.

Această concepție despre termenul superior ca biruindu-l pe cel inferior pe propriul lui teren este afirmată aici doar în chip de consecință logică a principiilor deja formulate; dar ea poate fi verificată ca un fapt familiar oriunde este recunoscută o scară de forme filozofică. Dacă dreptatea și utilitatea sunt termeni adiacenți într-o scară a valorilor morale, așa cum uneori gândim că sunt, ar rezulta că, pentru a dobândi utilitatea, trebuie să trecem dincolo de simpla utilitate și să ne ridicăm la nivelul dreptății; gând ce ne este atât de familiar, încât îl găsim circulând sub forma proverbului „Mai bine sărac și curat, decât bogat și pătat“. Dacă, așa cum credea Sfântul Pavel, legea e dată în vederea mai bunei orânduiri a vieții, iar harul este ceva de aceeași natură generală, dar totodată e un termen superior pe aceeași scară, nu e deloc un paradox că harul îndeplinește exact ceea ce legea a promis să îndeplinească, dar n-a îndeplinit. Dacă inferența stă mai presus de judecată pe o scară a formelor gândirii, este firesc ca inferența să ne dea pentru prima dată ceea ce simpla judecată nu poate să dea, dar ar fi trebuit să dea spre a fi cu adevărat judecată: cunoaștere, ca opusă simplei opinii.

31. Fiecare termen din scară rezumă, așadar, întreaga scară de până la el. Oriunde ne-am poziționa pe scară, ne aflăm pe o culme. Astfel, infinitatea, la fel ca și zero, poate fi suprimată din scară, nu pentru că nu parvenim niciodată la o reală întruchipare a conceptului generic, ci pentru că forma specifică la care ne aflăm este însuși conceptul generic atât cât gândirea noastră îl concepe

deocamdată. Forma aflată imediat dedesubtul punctului în care ne-am plasat este, din această perspectivă, deopotrivă modul alternativ posibil de specificare a acestui concept și modul nepotrivit de a-l specifica; opus modului pe care noi îl considerăm potrivit și, ca atare, opus conceptului însuși. Ceea ce el aspiră să prezinte drept întregul conceptului este în realitate un element în cadrul aceluși întreg, care, ca element al formei culminante, este reafirmat în aceasta. Toate treptele inferioare din scară sunt comprimate în această situație. De fapt, sunt rezumate în ea de două ori: o dată în chip fals, în specificarea proximă, care le răstălmăcește semnificația și le combină într-o falsă unitate, și o dată în chip adevărat, în forma culminantă.

32. Aceasta explică suprapunerea dintre clasele unui gen filozofic. La oricare două forme adiacente, cea superioară se suprapune cu cea inferioară întrucât include conținutul pozitiv al acesteia ca pe un propriu element constitutiv. Nu o include însă în întregime pe cea inferioară, deoarece aceasta conține și un aspect negativ, care este repudiat de cea superioară: forma inferioară, pe lângă asertarea propriului conținut, neagă că esența generică ar cuprinde și ceva în plus, iar în această negare constă falsitatea ei. Astfel, utilitarismul are dreptate când consideră utilitatea drept o formă a binelui; greșește însă când consideră că nici măcar în cele mai înalte forme ale binelui nu există ceva ce n-ar putea fi descris în termeni de utilitate. De aceea, o filozofie morală superioară va reafirma utilitarismul, tăgăduind însă totodată o parte, cea negativă, a doctrinei acestuia.

Inferiorul se suprapune cu superiorul într-un sens diferit: nu-l include pe acesta ca pe o parte a sa, ci preia o parte din conținutul pozitiv al superiorului, respingând totodată o altă parte a acestuia. Utilitarismul, de pildă, revendică drept doctrină utilitară o bună parte din conținutul unor teorii morale mai bune, dar repudiază restul, considerându-l a nu fi decât eroare sau superstiție. Ceea ce e adevărat despre utilitarism ca formă specifică de teorie morală este adevărat și despre utilitate ca formă specifică a binelui. Datoria repudiază utilitatea, neacceptând-o nici măcar ca o modalitate legitimă a binelui, ci privind-o drept dușmanul înveterat al moralității, dar o reafirmă în sensul că o acceptă, modificată prin subordonare față de propriile ei principii, ca element constitutiv al său. Așadar, între datorie și utilitate există suprapunere: o acțiune motivată de datorie posedă întotdeauna propria-i utilitate, iar o acțiune utilă participă în această măsură la natura datoriei.

33. Aceste considerații nu doar arată cum de este posibilă o suprapunere între clase, dar permit totodată să înțelegem mai clar ca înainte de ce natură este această suprapunere. Nu e vorba doar de faptul că unele acțiuni izvorâte din datorie sunt utile, lăsând o marjă de acțiuni utile care nu izvorăsc din datorie și una de acțiuni izvorâte din datorie care nu sunt și utile. Toate acțiunile izvorâte din datorie sunt avantajoase, deoarece datoria ca specificare superioară o reafirmă întotdeauna și în mod necesar pe cea inferioară; iar cea inferioară nu doar uneori, ci întotdeauna, o afirmă parțial și incomplet pe cea superioară. Suprapunerea constă în aceea că inferiorul este conținut în superior, superiorul depășind inferiorul și adăugându-i ceva nou, iar inferiorul coincide parțial cu superiorul, dar diferă de el prin repudierea acestui adaos. Prin urmare, suprapunerea nu este în esență – așa cum ni s-a părut atunci când am efectuat prima noastră prospectare, aproximativă, a terenului – o suprapunere extensională între clase, ci o suprapunere intensională între concepte ce constituie, fiecare în gradul lui propriu, o specificare a esenței lor generice, dar fiecare întruchipând-o pe aceasta mai adecvat decât conceptele situate mai jos decât el.

Note

[15](#). Lat.: „sub imperiul lucrurilor înseși“ (n. red.).

[16](#). Citatele sunt preluate, în traducerea lui Armand Roșu și Teodor Voiculescu, din John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, Editura Științifică, București, 1961, vol. II, cartea IV, cap. XVII, §§ 15–16 (n. red.).

[17](#). Cf. W.D. Ross, *The Right and the Good*, vi. În această lucrare se argumentează că virtutea e un fel de bine superior cunoașterii, iar cunoașterea e unul superior plăcerii; aceste trei specii, cu diferențele lor de natură, sunt amalgamate cu diferențe de grad în așa fel încât acestea din urmă nu sunt măsurabile, alcătuind ceea ce eu numesc o scară de forme.

IV

DEFINIȚIE ȘI DESCRIERE

1. În cele două capitole precedente am încercat să arăt că teoriile despre clasificare și diviziune din logica tradițională nu sunt nici integral adevărate, nici integral false cu aplicare la conceptele filozofiei; că, întrucât au fost elaborate având în vedere structura conceptului științific în ceea ce are ea particular, trebuie să sufere anumite modificări înainte de a putea fi aplicate conceptelor filozofice. În capitolul de față voi încerca să argumentez că același lucru este valabil și pentru definiție. Discut aici ceea ce se cheamă definiție reală, ca opusă definiției verbale: nu definiția de cuvinte, ci definiția de concepte.

În trecut era îndeobște admis că și conceptele filozofice pot și trebuie să fie definite. Despre Socrate se considera că tocmai prin preocuparea sa stăruitoare pentru definiții și-a câștigat locul unic pe care-l deține în istoria metodei filozofice. Există însă un ciudat paradox în ceea ce ni s-a transmis despre învățăturile lui Socrate. El credea că toate conceptele filozofice trebuie definite, dar acest crez al său exprima nu o înfăptuire, ci un ideal în lumina căruia se vedea nevoit să admită că nu știe nimic altceva decât că nu știe nimic. Căci, propunându-și să formuleze definiții adecvate ale unor concepte filozofice, constata că nu era în măsură s-o facă.

2. Din exemplele pe care le avem de încercări socratice de a ajunge la definiții se vede clar că, atunci când își cerea sieși sau le cerea elevilor săi să definească un concept, modelul pe care urmărea să-l imite era definiția așa cum există în matematică. Fără îndoială că așa se și explică nereușitele sale; la fel se explică și tendința existentă în prezent de a tăgădui posibilitatea definirii conceptelor filozofice. Este invocat considerentul că, atunci când încercăm să definim un concept filozofic, fie introducem în definiție termenul de definit, comițând astfel sofismul formal numit *circulus in definiendo*, fie, încercând să evităm această primejdie, pățim ceva și mai rău, comițând eroarea materială de a substitui în definiție un alt concept în locul celui pe care intenționam să-l definim.

Toate acestea sunt adevărate și de necontestat dacă termenului „definiție” i se dă accepțiunea pe care o are în matematică; încât dacă, plîindu-ne uzului lingvistic, rămânem la această accepțiune, vom fi siliți să declarăm conceptul filozofic drept nedefinibil. Aceasta este însă o doctrină periculoasă. Ea lasă filozofia fără apărare în fața oricui se pretinde deținătorul unei cunoașteri desăvârșite și infailibile, căci, întrucât aceasta nu poate fi exprimată în cuvinte, el n-are de ce să se ostenească să o formuleze. Încurajarea dată de o asemenea doctrină gândirii neglijente și exprimării obscure și postura dezavantajoasă în care pune filozofarea onestă și critică fac din ea un grav pericol pentru gândire. O doctrină periculoasă nu este neapărat falsă; caracterul ei periculos ne avertizează însă că înainte de a o accepta trebuie să examinăm în chip aprofundat pe ce anume se sprijină.

Un atare examen îi va evidenția șubrezenia. Menționata accepțiune specială a cuvântul „a defini” și a derivatelor sale este legitimă, dar nu exclusivă. În sens literal, a defini înseamnă a determina limitele unei parcele de teren sau ale unui alt asemenea obiect, a stabili unde începe un lucru și se termină un altul, sau în general a deosebi sau distinge. A cere cuiva să-și definească poziția, într-o dispută, înseamnă a-i cere să înlăture ambiguitățile dintr-o formulare pe care se subînțelege că, implicit sau explicit, i-a dat-o și să o facă astfel mai clară și mai precisă. În această accepțiune curentă sau uzuală a cuvântului se sugerează că definirea este o chestiune de grad: a defini nu înseamnă a face absolut definit (precis delimitat) ceva ce era absolut nedefinit (imprecis), ci a face mai definit ceva ce era deja definit într-o anumită măsură.

3. În perimetrul științelor exacte, cuvântul „definiție” are un înțeles special. Aici definițiile definesc în chip absolut: cine posedă o definiție cunoaște pe deplin esența respectivului concept, iar cine nu o posedă nu cunoaște defel acea esență. Pentru ca definirea în acest sens să fie posibilă, trebuie îndeplinite două condiții. Prima este ca acea esență să fie ceva susceptibil de formulare definitivă și exhaustivă și deci net separat de însușirile doar „proprii”. Iar a doua, să se poată trasa o linie despărțitoare la fel de netă între a cunoaște un anumit lucru și a nu-l cunoaște. Datorită diferenței de structură dintre conceptele științei exacte și cele ale filozofiei, ambele aceste condiții sunt satisfăcute în cea dintâi, și nici una în cea de-a doua.

O definiție din știința exactă enunță esența ca distinctă de însușirile „proprii”; acestea din urmă decurg logic din esență și de aceea figurează în teoreme. Expunerea conceptului în întregul lui constă din definiție și din teoreme, luate împreună. Ceea ce face posibilă divizarea conceptului în aceste două părți este faptul că, datorită structurii lui logice, una din părți poate fi expusă fără teama că ulterior, când ajungem la expunerea restului, va trebui să o reconsiderăm.

4. Să presupunem că există o categorie de concepte ce nu se lasă divizate în modul care permite o asemenea expunere: concepte în cazul cărora partea a doua a expunerii, în loc să depindă de prima ca de un punct fix, servește la nuanțarea sau explicarea acesteia. La un asemenea concept nu se poate trasa o linie despărțitoare între definiție și teoreme; întreaga expunere ar fi formularea laolaltă a esenței și a însușirilor lui „proprii” privite drept elementele ce constituie acea esență. O atare formulare ar fi o definiție, deoarece ar enunța esența; conceptul ar rămâne nedefinit doar în sensul că n-ar exista o sintagmă sau o propoziție care să poată fi scoasă din context și numită definiție.

Aceasta e situația pe care o avem în filozofie. Așa și trebuie să fie dacă speciile unui gen filozofic se suprapun; căci esența și propriul sunt două specii de atribute, iar definițiile și teoremele sunt două specii corespunzătoare de expunere; într-un context filozofic, așadar, aceste specii se vor suprapune. Iar experiența gândirii filozofice arată că așa și stau lucrurile. Un eseu asupra unui concept filozofic precum cel de dreptate nu începe de obicei cu o definiție a acestui concept spre a continua cu deducerea de teoreme despre el; ci constă de la un capăt la altul într-o încercare de expunere a conceptului printr-o formulare ce poate fi în mod îndreptățit descrisă drept o definiție extinsă și justificată rațional.

5. Cea de-a doua condiție a definiției, în sensul special în care acest cuvânt este folosit în știința exactă, o constituie existența unei diferențe absolute între a cunoaște un concept și a nu-l cunoaște. În știința exactă o atare diferență se vedește a exista. La începutul unei lecții de geometrie e posibil ca unui elev să nu-i fi trecut niciodată prin minte că poate exista un corp regulat cu douăsprezece fețe. În

decursul lecției el poate ajunge să afle că un asemenea obiect există și că denumirea lui este „dodecaedru”. Cunoașterea de către el a esenței acestuia este acum completă, oricât de mult i-ar rămâne să mai învețe despre însușirile lui „proprii”.

6. Să ne închipuim acum un gen de cunoaștere unde există distincție între a ști mai bine și a ști mai prost, dar nu și între a ști în chip absolut și a nu ști deloc. Îndeletnicindu-ne cu o asemenea cunoaștere, am începe nu printr-o totală ignoranță în privința obiectului cu pricina sau a oricăreia dintre părțile lui, ci printr-o cunoaștere vagă și confuză, sau printr-o cunoaștere destul de precisă a unora din părți, dar confuză a altora, mergând la câte unele până înspre necunoaștere totală. Progresând în cunoașterea acestor lucruri, nu vom spune „Am descoperit ceva ce mai înainte nu știam deloc”, ci „Mi-am limpezit gândurile în privința acestei chestiuni și acum îmi dau seama că ceea ce gândeam odinioară despre ea era un amestec confuz de adevăr și eroare”. Într-un astfel de gen de cunoaștere n-ar fi nevoie de definiții de felul celei a dodecaedrului, deoarece n-ar exista nici o ocazie în care să fim total ignoranți cu privire la vreun concept din cuprinsul ei; n-ar exista nici posibilitatea unor asemenea definiții, deoarece n-am putea ajunge niciodată la un punct în care cunoașterea de către noi a esenței unui concept să poată fi caracterizată drept completă.

Și de data asta, în filozofie avem o astfel de situație. Nici nu putea fi alta, dacă într-adevăr conceptul filozofic este specificat printr-o scară de forme; căci însăși cunoașterea, așa cum este înțeleasă în filozofie, va forma o asemenea scară, unde orice ignoranță este un fel de cunoaștere inferioară sau mai rudimentară, nefiind niciodată atins gradul zero de ignoranță absolută. Oricine are oarecare experiență în domeniul filozofiei știe că în fapt așa se petrec lucrurile. Novicele în ale filozofiei se pomenește ascultând discuții despre drept și nedrept, adevăr și eroare, plăcere și durere etc. Dacă el i-ar spune dascălului său „Nu știu ce înseamnă drept și nedrept; dă-mi, te rog, o definiție a lor înainte de a continua discuția”, dascălul i-ar răspunde: „Încerc să-ți dau o definiție a lor cât voi putea de repede; iar dacă la grădiniță n-ai aflat destul despre ce înseamnă drept și nedrept ca să poți urmări discuția mea, mai bine te-ai întoarce la grădiniță”. Pentru că în orice investigație filozofică începem prin a ști câte ceva despre obiectul investigației și pe această bază continuăm, învățând mai mult. La fiecare pas ne re-definim conceptul, luând act de progresul făcut; iar procesul poate lua sfârșit numai atunci când definiția enunță tot ceea ce respectivul concept cuprinde.

7. Definiția astfel înțeleasă seamănă cu definiția din știința exactă prin aceea că enunță esența conceptului pe care-l definește; în aceasta și constând, la urma urmei, esența definiției. Există însă unele reguli tradiționale ale definiției cărora cea filozofică, de obicei, nu li se conformează; am în vedere regulile care (cum se întâmplă cu mai multe dintre cele oferite în manuale) se aplică numai în cazul special al științei exacte. Astfel, dacă judecata este definită drept raportare a unui conținut ideal la realitate, acestei definiții i s-ar putea imputa circularitatea, dat fiind că a raporta ceva la altceva înseamnă a judeca; dar asta ar fi o greșeală numai dacă definiția s-ar adresa cuiva care nu s-a gândit niciodată la natura judecății. Cuiva care deja a gândit despre un anume concept, niște definiții ale acestuia pe care logica formală le-ar refuza ca fiind circulare, metaforice sau obscure ar putea să-i fie cât se poate de bine-venite.

8. Formulând o esență ce se identifică nu cu o parte selectată a conceptului, ci cu conceptul ca întreg, definiția filozofică seamănă cu descrierile care în știința empirică țin locul definițiilor. Cineva căruia i s-ar cere să descrie un elefant sau o cometă – nu un elefant individual sau o cometă

individuală, ci conceptul respectiv – ar năzui la completitudine: ar încerca să includă în formularea sa toate atributele care, împreună, alcătuiesc acel concept. O astfel de expunere a unui concept empiric nu poate fi divizată net într-o parte (definiția) ce expune esența și una (teoremele) care expune însușirile „proprii”, deoarece lipsesc conexiunile logice pe care se sprijină o atare diviziune. Nu există un anumit atribut al unei comete sau al unui elefant din care să le putem deduce pe toate celelalte; nu înțelegem îndeajuns modul în care se leagă între ele diferitele atribute, astfel încât, din punctul nostru de vedere, aceste atribute tind să formeze un simplu agregat în care anumite elemente se găsesc laolaltă fără vreo rațiune a acestei coprezențe. Acestei tendințe i se opune, ce-i drept, o alta, care tinde să lege atributele într-un întreg logic, ceea ce face ca descrierea unui concept empiric să aibă îndeobște un caracter ambiguu: în parte, ea aproximează expunerea unui concept matematic în care un anumit atribut este esențial iar celelalte decurg din el; iar în parte aproximează o simplă enumerare de atribute care în experiența reală se găsesc laolaltă, fără să putem spune de ce.

Expunerea unui concept filozofic seamănă întru câtva cu această operație. Ambele năzuiesc la completitudine și renunță la încercarea de a selecta un element anume și a-l numi esență, urmând ca restul să fie dedus din el. Dar renunță la asta din motive opuse. O descriere empirică o face pentru că nu înțelegem îndeajuns structura logică a respectivului concept; iar o expunere filozofică, pentru că o înțelegem prea bine spre a fi mulțumiți cu o separare ce, în mare măsură, ar fi inevitabil arbitrară. Putem spune, dacă ne place să insistăm pe această asemănare, că o expunere filozofică își descrie obiectul; afirmația ar fi însă derutantă dacă nu am adăuga că în acest caz descrierea nu înseamnă simplă enumerare a elementelor ce compun respectivul obiect, ci expunerea lor în așa fel încât să fie evidențiate și legăturile dintre ele.

A urmări o asemenea expunere înseamnă a-ți construi treptat în minte conceptul astfel expus; a ajunge să-l cunoști din ce în ce mai bine pe măsura fiecărui pas nou și a rezuma la fiecare nou pas întreaga expunere de până la el. Gândul despre obiectul în cauză devine astfel, treptat, mai clar și mai complet. Dar aceasta nu este doar o schimbare de grad; este în mod necesar și o schimbare calitativă. Noile rezultate nu sunt doar aproximări din ce în ce mai bune ale adevărului, asemeni unor noi locuri zecimale; ele sunt totodată și calitativ noi, ceea ce face ca fazele prin care trece definiția în evoluția ei să fie nu doar noi în grad, pe măsură ce ajungem să cunoaștem mai bine conceptul, ci noi și ca natură, pe măsură ce cuprindem alte aspecte ale lui. Diversele faze vor alcătui, aşadar, o scară de forme, începând de la o definiție rudimentară sau minimală și adăugând apoi noi determinații, ce modifică treptat definiția inițială transformând-o într-o formulare din ce în ce mai bună a esenței conceptului: formulare ce, la fiecare pas, este completă din perspectiva dobândită până atunci și exprimă o specificare reală și necesară a conceptului în cauză.

9. Pentru a defini, aşadar, un concept filozofic, este necesar ca mai întâi el să fie gândit ca fiind specificat într-o formă atât de rudimentară încât una mai rudimentară nu l-ar întruchipa defel. Aceasta va fi specificarea minimală a respectivului concept, capătul de jos al scării; iar prima etapă a definirii va consta în a o enunța pe aceasta. Etapele următoare vor modifica această definiție minimală adăugând noi determinații, fiecare implicată în aceea care o precedă, dar fiecare introducând totodată în ea schimbări calitative, precum și adăugiri și complicări. În cele din urmă se va atinge o etapă în care definiția va conține, enunțat explicit, tot ce se poate găsi în acel concept; definiția va fi atunci adecvată lucrului definit iar procesul va fi atât de complet pe cât îl putem face.

Această definire a unui concept filozofic cu ajutorul unei scări de forme este o metodă folosită în mod repetat în cursul istoriei filozofiei; mă voi mărgini să evoc câteva din exemplele cele mai familiare. Platon, în *Republica*, își propune ca obiectiv să definească „cetatea“ (echivalent nu întrutotul adecvat al grecescului πόλις). Începe prin a oferi o definiție a „cetății minimale“ (ἐναγκαλιότατη πόλις), care este redusă la minimum în două feluri: mai întâi sunt ignorate toate funcțiile în afară de cele economice, iar apoi funcțiile economice sunt reduse la minima dezvoltare necesară menținerii vieții. După aceea purcede la dezvoltarea conceptului, adăugând mai întâi lucrurilor strict necesare unele de lux, iar apoi adăugând funcției economice pe cea militară și pe cea politică; iar conceptul devine complet după ce toate acestea au fost examinate pe rând iar relațiile dintre ele au fost explicate în amănunt. Este instructiv de reamintit că Aristotel a modificat definiția lui Platon în principal prin plasarea comunității minimale cu o treaptă mai jos. Platon considera că o familie nu constituie defel o cetate și că cetatea minimă constă dintr-un număr de producători care-și au fiecare o familie a sa; Aristotel plasează embrionul vieții politice în familia însăși și trasează evoluția progresivă a conceptului de „societate“ (κοινωνία) de la acel embrion până la cea mai deplină realizare a lui în statul-cetate desăvârșit.

Aristotel înțelegea bine această metodă. Nu numai că o folosește el însuși, de pildă când expune metodic natura vieții¹⁸, ci îl critică pe Platon reproșându-i că nu a folosit-o îndeajuns; căci, spune el, Socratele lui Platon îl zeflemisește pe Gorgias că, atunci când i s-a cerut o definiție unitară a „virtuții“, acesta a oferit un șir întreg de forme specifice ale „virtuții“; dar încercarea socratică de a formula o definiție unitară a fost și mai defectuoasă, întrucât neglija formele specifice ale acelui concept. Ca atare, Aristotel dispune conceptul generic de virtute pe o scară în care cea dintâi formă specifică luată în considerare este cea mai de jos, cea a sclavului (contextul discuției este politic), de unde urcă – ce-i drept, aproximativ și nesistematic – spre formele superioare.¹⁹

10. Pentru filozofia modernă va fi de-ajuns un singur exemplu. În *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Kant își propune să răspundă la întrebarea: ce înseamnă cuvântul „bun“ când este aplicat în sens specific moral la un om bun sau la o faptă bună? Răspunsul lui cuprinde trei stadii principale. El argumentează mai întâi că o faptă bună este una în care ne conformăm unei reguli considerate a fi universal obligatorie. Aceasta este o definiție minimală, nu una completă, a faptei bune; curând ea este modificată astfel încât să capete o a doua formă, mai elaborată: o faptă bună este una în care tratăm natura umană ca pe un scop în sine. Aceasta este o definiție mai elaborată pentru că e, de fapt, aceeași definiție modificată adăugând notei de raționalitate obiectivă (regulă universală) nota de raționalitate subiectivă (natura umană ca rațională și, prin urmare, reclamând același fel de respect cu cel pe care-l acordăm raționalității ca atare). Cea de-a treia definiție introduce încă o complicație, anume ideea altor ființe raționale care ne tratează la fel cum le tratăm noi pe ele; așadar, cea de-a doua definiție, aplicată reciproc, devine cea de-a treia: bună este o faptă prin care acționăm ca membri ai imperiului scopurilor, adică ai unei societăți în care fiecare este deopotrivă supus (întrucât respectă vrerile celorlalți) și suveran (întrucât mizează pe același respect din partea lor). Hegel, care a folosit această metodă peste tot în lucrările sale filozofice, putea fi suspectat de a o fi împrumutat de la greci, pe când în cazul lui Kant, care a fost foarte puțin influențat de gândirea elină, o atare suspiciune nu-și are locul. El a redescoperit-o singur dezvoltând metodele pe care le învățase de la cartezieni; iar succesorii săi i-au datorat-o mai degrabă lui decât grecilor.

Note

[18.](#) *De anima*.

[19.](#) *Politica*, 1259 b, 20 și urm.

V

CALITATE ȘI CANTITATE ÎN JUDECATA FILOZOFICĂ

1. În capitolele precedente ne-am ocupat – nu exhaustiv, dar pesemne suficient pentru răbdarea cititorului – de unele dintre punctele principale în care universalele sau conceptele filozofiei diferă de cele ale științei exacte și ale științei empirice. Conform doctrinei logicii tradiționale, pe care în această chestiune nu avem motive s-o punem în discuție, conceptul e un element logic întâlnit numai înăuntrul a ceva mai complex, numit judecată sau propoziție; iată de ce se impune acum să-i dăm atenție acesteia. Vom proceda ca și până acum: întrebându-ne prin ce anume judecățile sau propozițiile filozofiei (pentru ceea ce discutăm aici, cele două cuvinte pot fi considerate sinonime) diferă, în privința structurii logice, de cele ale științei.

Teoria tradițională a judecății cuprinde patru secțiuni, intitulate *calitate*, *cantitate*, *relație* și *modalitate*. Capitolul de față se va ocupa de calitate și de cantitate; adică va discuta în ce fel termenii „afirmativ” și „negativ”, „universal” și „particular” se aplică judecăților din filozofie. În capitolul următor va fi examinată relația. Despre modalitate nu am de spus mai mult decât ce se spune prin implicație în capitolele de după cel următor.

§ 1

2. După calitate, judecățile se împart în afirmative și negative. Am făcut deja în unul dintre capitolele precedente observația că aceste clase se pot într-o anumită măsură suprapune: multe judecăți, poate chiar toate, conțin atât un element afirmativ, cât și unul negativ. În cazul enunțurilor filozofice însă, relația dintre afirmație și negație este deosebit de strânsă. În chestiuni empirice, e posibil ca la o întrebare precum „Unde mi-am lăsat portmoneul?” să se răspundă „Nu în taxi, de asta sunt sigur”, fără ca acela care răspunde să aibă nici cea mai mică idee despre locul unde portmoneul a fost de fapt lăsat. Această judecată negativă conține implicații afirmative, ca de pildă „Dacă ai fi lăsat portmoneul în taxi, eu l-aș fi observat”; dar acestea nu includ un răspuns afirmativ la întrebarea căreia i s-a dat răspuns negativ.

În filozofie nu este așa. Modul normal și firesc de a replica unui enunț filozofic cu care suntem în dezacord nu e, simplu, „Această poziție mi se pare greșită”, ci „Adevărul, aș sugera, este mai degrabă ceva de felul” urmat de încercarea de a formula un punct de vedere propriu. De bună seamă, acest punct de vedere nu trebuie să-l avem neapărat gata formulat; el poate fi ceva ce, cum spunea Socrate, se află latent în mintea noastră, precum copilul nenăscut în pânțele mamei, iar nașterea lui presupune deopotrivă pricepere și dureri; totuși îl simțim viu înăuntrul nostru, iar dacă ne-ar lipsi

această senzație, nici n-am avea dreptul să ne amestecăm în chestiunea aflată în discuție. N-am avea dreptul, iar dacă suntem înzestrați cu spirit filozofic, n-am avea nici dorința de a o face.

3. Aceasta nu este o simplă opinie. Ci este un corolar al principiului socratic (el însuși o consecință a suprapunerii între clase) că în filozofie nu există tranziție de la ignoranță totală la cunoaștere deplină, ci doar un progres prin care ajungem să cunoaștem mai bine ceea ce într-un anumit sens știam deja. De unde urmează că, atunci când descoperim un nou adevăr, noi îl recunoaștem ca pe ceva ce ne era dintotdeauna cunoscut; și că, încă pe când ne aflăm în căutarea unui asemenea adevăr, știm deja, dacă înțelegem natura gândirii filozofice, că-l ignorăm doar în mod relativ, nu absolut.

4. Prin urmare, în filozofie nu putem niciodată declina, decât în chip vremelnic și cu titlu provizoriu, obligația de a da propriul nostru răspuns afirmativ la orice întrebare la care alții au răspuns în moduri pe care le considerăm false. A respinge un punct de vedere într-o chestiune filozofică înseamnă a accepta responsabilitatea de a formula unul mai bun; oricum ar sta lucrurile în alte domenii, în filozofie este o regulă metodologică sănătoasă ca orice negație în acest sens special să implice o afirmație. Această regulă ar putea fi numită principiul negației concrete, iar nesocotirea ei, sofismul negației abstracte.

5. Există, tot astfel, un principiu al afirmației concrete și un sofism corespunzător al afirmației abstracte.

Orice judecată afirmativă conține, fără îndoială, anumite elemente negative; într-o judecată filozofică însă relația dintre cele două feluri de elemente este deosebit de strânsă. Elementele negative dau pregnanță afirmațiilor noastre, indicând ce anume se vrea negat prin ele. Pentru că orice enunț filozofic este menit să exprime respingerea câte unei propoziții anume, pe care cel ce formulează enunțul o consideră eronată. În gândirea nefilozofică nu este neapărat așa. Când spun „Molecula de apă conține doi atomi de hidrogen și unul de oxigen“ sau „Bătălia de la Hastings a avut loc în 1066“, de bună seamă că neg ceva; nu însă o eroare anume, de pildă că formula apei este HO_2 sau că bătălia de la Hastings a avut loc în 1087, împotriva căreia mă pun în gardă pe mine sau îl pun pe ascultătorul meu. Pe când atunci când formulez un enunț filozofic, de pildă că speciile unui gen filozofic se suprapun, neg ceva bine determinat – propoziția că ele sunt reciproc exclusive. Așadar, o judecată nefilozofică, atunci când afirmă, neagă în chip nediscriminatoriu toate judecățile incompatibile cu ea; pe când o judecată filozofică, atunci când afirmă, alege o anumită judecată incompatibilă cu ea, se concentrează pe negarea ei, iar prin această negare ajunge să evidențieze sau să definească propria-i semnificație precisă.

6. Rațiunea acestei diferențe rezidă în structura logică a conceptului. Orice judecată predică un concept, iar ori de câte ori afirmăm un concept specific, negăm celelalte specificări ale aceluiași gen. Să considerăm judecata „Cartea pe care o caut este verde“; aici, ceea ce se neagă despre cartea cu pricina este că ar fi albastră, maro sau de vreo altă culoare specifică. Acolo unde conceptul generic este nefilozofic, precum în acest exemplu, afirmarea unei forme specifice implică negarea nediscriminatorie a tot restul, pentru că structura lor este cea a unui grup de clase coordonate ce se exclud fiecare pe fiecare și deci oricare din ele exclude tot restul, nu mai mult pe una decât pe o alta. Când însă conceptul generic este filozofic, specificat printr-o scară de forme dintre care judecata este menită să o afirme pe cea mai înaltă (întotdeauna identică lui, dat fiind că oricine consideră în mod

necesar cea mai înaltă formă specifică știută de el drept adevărata formă a conceptului generic și deci pe ea o afirmă), negarea de către ea a tuturor formelor inferioare este rezumată într-o unică negație, și anume în cea a formei proximale; căci fiecare formă rezumă întreaga scară de până la acel punct, astfel că negarea ei implică negarea a tot ce ea rezumă. Ceea ce e adevărat în forma proximală, și deci în toate formele inferioare ei, este totuși conținut în cea mai înaltă dintre forme; așadar forma proximală, privită în contrast cu forma cea mai înaltă, nu-i decât un compendiu al tuturor erorilor pe care vrem să le negăm prin asertarea formei celei mai înalte.

Prin urmare, enunțul că o aserțiune filozofică, ori de câte ori afirmă ceva determinat, totodată și neagă ceva determinat consemnează nu un simplu fapt observat în experiența gândirii filozofice, ci un principiu metodologic. Empiric, probabil că se pot găsi cazuri în care un filozof face o aserțiune fără a avea o idee clară despre ceea ce vrea să nege. Dar atunci el comite sofismul afirmării abstracte; și cu toate că este, fără îndoială, posibil să gândim ceva ce este substanțial adevărat deși gândim în termenii acestui sofism, la respectivul adevăr am ajuns nu datorită, ci în ciuda principiilor urmate în căutarea lui.

7. Principiul afirmării concrete, ca negație a acestui sofism, poate fi aplicat în două feluri. În aplicare la propria gândire, el sună așa: „Dacă vrei să fii clar în ceea ce asertezi, fii clar în privința a ceea ce negi“. Cu alte cuvinte, nu-i niciodată suficient să enunți scopul urmărit într-o cercetare filozofică specială spunând că vrei să descoperi adevărul despre un subiect particular; formularea trebuie întotdeauna mai bine precizată, adăugând că vrei să descoperi ce anume este greșit în cutare sau cutare viziune despre el. Iar aceasta înseamnă că fără o analiză sistematică și scrupuloasă a vederilor false, spre a descoperi unde anume sunt false, nu se poate ajunge în filozofie la nici un adevăr ce merită osteneala de a fi cunoscut.

Principiul se aplică și la înțelegerea de către noi a gândirii altora. Aici el sună astfel: „Când îl citești sau îl asculți vorbind pe un filozof, nu te întreba doar ce vrea să afirme, ci întreabă-te în același timp ce anume vrea să nege“. Este foarte important să respectăm această regulă în lecturile noastre filozofice; important pentru că e greu; căci marii filozofi din trecut, ale căror scrieri sunt aidoma unor insule deasupra unor continente altminteri acoperite de apele timpului, și-au format propriile viziuni criticând altele care n-au ajuns până la noi decât în măsura în care le putem reconstitui tocmai cu ajutorul respectivelor critici. Or, dacă nu putem înțelege care erau doctrinele pe care Platon sau Parmenide își propunea să le respingă, în mod sigur că exact în această măsură vom fi incapabili să deslușim ce anume voia el să afirme.

De aici nu decurge că orice aserțiune filozofică este îndreptată împotriva câte unei viziuni efectiv împărtășite de cineva. O viziune nu trebuie neapărat să fi fost afirmată, pentru a fi demnă de combătut; tot ce-i necesar este ca ea să fie plauzibilă, adică să fie o viziune în favoarea căreia există rațiuni, deși nu rațiuni suficiente. Aceasta înseamnă că viziunea respinsă trebuie să-i pară plauzibilă persoanei care o respinge; astfel încât, dacă respingerea ei presupune controversă, aceasta e o controversă nu atât între doi filozofi, cât în mintea unuia și aceluiași – un dialog, cum spunea Platon, al sufletului cu sine. În chip de confirmare a acestei constatări, întâlnim deseori în filozofie autori admirabili care-și însoțesc pasajele polemice cu următoarea remarcă: „Concepția pe care o critic este, la prima vedere, împărtășită de cutare gânditor; dacă însă greșesc atribuindu-i-o lui, considerați că mă aflu în dezacord nu cu un filozof, ci cu o filozofie“.

8. Luând în considerare ambele aceste principii, se poate spune că, în timp ce în afara filozofiei o judecată este ori afirmativă, ori negativă – deși nici una în chip exclusiv, căci fiecare poate conține elemente din cealaltă –, în filozofie cele două se țin într-atât în cumpănă, încât nici o judecată, cântărită și examinată cum trebuie, nu este mai mult afirmativă decât negativă, sau mai mult negativă decât afirmativă. În filozofie judecata afirmativă sună astfel: S este P, și nu Q; iar cea negativă: S nu este Q, ci P – unde P și Q sunt răspunsuri la fel de definite și de specifice la aceeași întrebare: Ce este S? Specificitatea judecății filozofice în privința calității rezidă, așadar, în relația deosebit de strânsă dintre elementele ei afirmativ și negativ, care este de așa natură încât P nu poate fi afirmat în chip valid lăsându-l pe Q nedeterminat, și nici Q negat în chip valid dacă P e lăsat nedeterminat.

§ 2

9. Sub aspectul cantității, judecățile se împart tradițional în universale, particulare și singulare. Judecățile filozofiei, asemenea celor ale științei, sunt universale; trebuie să ne întrebăm însă dacă în acest context n-ar putea exista vreo nuanță aparte a înțelesului exprimat de termenul „universal“.

Speciile universal, particular și singular se suprapun în mod firesc; judecata universală că toți oamenii sunt muritori nu exclude, ci include judecata particulară că unii oameni sunt muritori și judecata singulară că acest om individual, Socrate, este muritor. Aceste trei elemente introduc diferențieri în semnificația ei, chiar și dacă e considerată drept judecată universală: ca pur universală, ea înseamnă că omul ca atare este muritor; ca universală despre particulare, înseamnă că orice fel de om este muritor; iar ca universală despre singulare înseamnă că fiecare om individual este muritor. Acestea nu sunt atât trei feluri de judecată universală, cât trei elemente prezente în orice judecată universală, din filozofie sau din orice alt domeniu.

10. Cele trei elemente se află însă în relații reciproce diferite în diferitele tipuri de judecată universală. Există un fel de gândire în care elementul determinant este singularul. La examinare se constată că fiecare caz individual al lui S este P; și cum nu putem gândi asta ca fiind o simplă coincidență, ne considerăm îndreptățiți să considerăm că ei sunt P tocmai pentru că sunt S; că, adică, S ca atare este P. Aici elementul singular este primordial, iar cel universal este secundar. O judecată universală de acest fel se numește generalizare. Este un tip de judecată comun și chiar indispensabil, deși logicienii l-au privit cu desconsiderare, ca fiind o *inductio per enumerationem simplicem*²⁰.

Un al doilea tip pornește nu de la singular, ci de la particular: el judecă în primă instanță că fiecare fel particular de S este P, trecând apoi de aici la gândul că S ca atare este P. Acesta e tipul de judecată universală normal în știința empirică, unde importanța pluralității de exemplificări pentru stabilirea unei propoziții universale rezidă nu în diferența lor numerică, ca la generalizarea propriu-zisă, ci în diferențele specifice dintre ele.

Un al treilea tip ia drept primordial elementul universal: începem prin a gândi că S ca atare este P, iar apoi observăm că aceasta implică particularul, așadar că fiecare fel specific de S este P, și singularul, că fiecare exemplar individual al lui S este P. Acesta e tipul de judecată universală întâlnit în știința exactă. Atunci când asertăm o proprietate a triunghiului, o asertăm de obicei pe cazul ilustrativ al unui triunghi individual care este deopotrivă triunghi de un fel particular; aserțiunea noastră nu se sprijină însă nicidecum pe trăsăturile lui individuale sau particulare, ci doar pe cele

care-i revin în calitate de triumphi; adică aserțiunea e făcută în chip primordial despre triumphiurile ca atare.

11. În judecățile filozofice, dat fiind caracterul lor universal, sunt prezente în mod necesar aceleași trei elemente; lor nu li se potrivește însă întocmai nici unul din aceste trei tipuri de structură. Să le examinăm pe rând.

Să ne închipuim un filozof pe cale să se decidă în privința unei judecăți universale, de pildă că faptele sunt moralmente juste în măsura în care promovează fericirea. Dacă această judecată ar fi de natura unei generalizări, procedeul urmat în formarea ei ar consta în a observa mai întâi că multe fapte juste individuale promovează fericirea și apoi a prezuma că trăsătura lor de a fi juste este fie identică, fie legată în vreun fel special cu trăsătura lor „felicifică“. Nici un filozof priceput nu argumentează însă în acest fel, și pe bună dreptate; căci, întrucât conceptul în cauză este unul filozofic, faptele pe care el le descrie (de bună seamă, corect) ca fiind juste pot fi totodată, să zicem, avantajoase sau benefice; și s-ar putea ca asta, și nu justetea lor, să fie ceea ce stă în legătură cu trăsătura lor de a promova fericirea. Pe scurt, a formula în filozofie o judecată universală prin generalizare pornind de la cazuri individuale înseamnă a comite sofismul identificării coincidentelor; iar dacă alegerea cazurilor este făcută în așa fel încât să se evite acest sofism, urmarea va fi sofismul pe care l-am numit al marjelor precare.

Să presupunem acum că respectivul filozof procedează în felul științei empirice: tratează conceptul în cauză ca pe un gen, distinge diversele lui specii și caută esența generică sub forma a ceva comun acestor specii și prezent în chip indiferent în fiecare dintre ele. Bunăoară, încercând să determine natura generală a cunoașterii, el ar putea asuma că în tot ce poate fi numit cât de cât cunoaștere, oricât de modestă și de elementară, se regăsește, la fel ca în oricare altă cunoaștere, acea natură generală. Filozofii evită așa-zicând instinctiv acest mod de abordare, deoarece simt că natura plenară a oricărui lucru sau fenomen este exemplificată doar în formele lui cele mai înalte; ceea ce se întâlnește la formele cele mai de jos nu este esența generică în plenitudinea ei, ci doar forma minimală a acesteia; și dat fiind că într-o scară de forme inferiorul este într-un anumit sens opus superiorului, ei își dau seama că o teorie ce porcede conform acestei asumptii va ajunge probabil să susțină că formele cele mai înalte ale cunoașterii, moralei, artei ș.a.m.d. nu sunt defel forme ale acestora.

Să presupunem, în fine, că filozoful nostru începe prin a se convinge că conceptul de care se ocupă are anumite attribute și continuă prin a impune aceste attribute fiecărei specificări și fiecărui caz individual al său. De exemplu, să presupunem că începe prin a decide că acțiunea ca atare constituie urmărirea de către agent a propriei plăceri, iar în lumina acestei propoziții universale susține că și un martir care urcă pe eșafod nu face, până la urmă, altceva decât să-și urmărească propria plăcere, chiar dacă îndeobște se va admite că aceasta nu este cea mai firească explicație a acțiunii lui. Motivul pentru care acest mod de a proceda exemplifică o filozofie proastă este că, deși un element hedonist străbate toate formele de acțiune, în diferitele ei forme el joacă roluri diferite: în unele este mobilul predominant, iar în altele este prezent doar ca ceva ce se cuvine contracarat. Orice enunț despre un concept generic care este adevărat cu aplicare la una dintre formele specifice ale acestuia va necesita, probabil, modificări înainte de a putea fi aplicat la o alta; fără o asemenea modificare el va fi, probabil, nu atât fals, cât impropriu, derutant sau peste măsură de paradoxal.

12. Pentru a evita aceste trei erori de gândire, este necesar nu să căutăm un al patrulea mod de dispunere a celor trei elemente ale judecății universale, ci să folosim toate cele trei metode deodată, controlând-o pe fiecare cu ajutorul celorlalte. Într-o judecată filozofică se regăsesc toate cele trei tipuri de structură; cu mențiunea că nici una dintre ele nu este suficientă în absența celorlalte. Prin urmare, atunci când formulăm o judecată filozofică, luăm pe rând în considerare fiecare aspect și amânăm judecata despre fiecare dintre ele până când vom fi edificați asupra tuturor.

Filozofia poate să generalizeze și generalizează – sau asertează – despre conceptul ca atare ceea ce a constatat la cazurile lui individuale; o face însă sub clauza că, prin el însuși, elementul constatat nu oferă răspunsul propriu-zis la întrebarea ce l-a prilejuit, ci doar un indiciu privind direcția în care acesta poate fi găsit. Bunăoară, exemplele par să arate că anumite trăsături se întâlnesc la toate operele de artă; dar asta nu oferă încă răspunsul la întrebarea dacă ele sunt constituenți ce aparțin cu necesitate artei ca atare.

Apoi, asemeni științei empirice, filozofia poate argumenta – și argumentează – că, dacă diferitele specii ale unui concept concordă într-o anume privință, aceasta trebuie că aparține esenței generice. Dar și asta oferă doar indicii, nu definiții propriu-zise; aceste indicii se cer verificate dispunând speciile pe o scară și arătând că însușirile esenței generice strălucesc tot mai pregnant pe măsura apropierii de vârful scării.

În fine, filozofia, asemeni științei exacte, aspiră la determinarea *a priori* a caracteristicilor ce aparțin cu necesitate conceptelor ei ca atare în adevărata lor universalitate. Dar în filozofie orice enunț de acest fel rămâne doar ipotetic cât timp nu a fost verificat prin prisma faptelor: o teorie filozofică trebuie să arate că ceea ce ea pretinde a fi necesar în cutare concept este posibil în fiecare specificare a acestuia și real în cazurile individuale ce i se subsumează.

Dar cu aceasta atingem deja frontiera care separă teoria judecății de teoria inferenței; iar problemele de metodă pe care le-am indicat pe scurt în aceste alineate vor putea beneficia de o discuție mai completă doar după ce vom fi examinat relația raționamentului filozofic cu cel din științele deductive și, respectiv, inductive.

Notă

[20](#). Lat.: „inducție prin simplă enumerare“ (n. red.).

VI FILOZOFIA CA GÂNDIRE CATEGORICĂ

§ 1

1. Pentru a aserta o propoziție în matematică, nu este necesar să credem că obiectul despre care este vorba în ea are o existență reală. Spunem, de pildă, că orice pătrat are diagonalele congruente; dar pentru a spune asta nu-i nevoie să credem că avem acces cognitiv la niște pătrate reale. Cunoașterea noastră geometrică nu are nimic de suferit de pe urma înțelegerii faptului că obiectele perceptibile desemnate prin acest cuvânt sunt doar în chip aproximativ pătrate și că, dacă s-ar întâmpla cumva – lucru infinit de improbabil – ca vreunul dintre ele să fie un pătrat veritabil, nu l-am putea nicicum deosebi de celelalte și deci nu ne-am putea baza cunoașterea geometrică pe un studiu special al lui.

Tot așa, nu-i necesar că credem că, întrucât în lumea perceptibilă nu se găsesc pătrate, ele există într-o lume inteligibilă. O atare credință reprezintă o concepție metafizică înțesată de dificultăți, un lucru mult mai greu de înțeles decât ideile geometriei elementare, o teorie la care grecii au fost conduși în urma reflecției asupra cunoștințelor lor matematice – altfel spus, o teorie la care grecii ca nație, și oricare dintre noi ca indivizi, au ajuns după ce au dobândit un bagaj solid de cunoștințe matematice, nicidecum înainte.

Nu este, așadar, necesar să credem că în vreun sens sau undeva anume există pătrate; e suficient să le postulăm. Dat fiind un desen aproximativ făcut cu creta, trebuie să fim în stare de a presupune că liniile groase și mai mult sau mai puțin strâmbe din el sunt niște segmente de linii drepte, că aceste segmente sunt de lungime egală și că fiecare dintre ele formează un unghi drept cu cele alăturate. Putem presupune ceea ce știm că nu este adevărat; putem presupune chiar și ceea ce știm că este imposibil – fie în chip accidental, de pildă că Napoleon a câștigat bătălia de la Waterloo, fie în chip inerent, ca atunci când invităm pe cineva „să-și închipuie că o zână a făgăduit să-i împlinească trei dorințe“. În matematică, formulăm o supoziție și apoi vedem ce anume decurge din ea; acest gând complex se cheamă în logică propoziție ipotetică; iar corpul cunoașterii matematice tocmai din astfel de propoziții constă.

Fac aici distincție între corpul cunoașterii matematice și anumite alte lucruri, pesemne necesare pentru existența ei, dar care nu fac parte integrantă din ea. De exemplu, în geometrie poate fi sau nu necesar să percepem sau să ne imaginăm o anume figură; nu mă interesează dacă este sau nu este necesar, dar, dacă este, atunci acea percepere sau imagineare este doar o *conditio sine qua non* a cunoașterii matematice, nu o cunoștință matematică. S-ar putea să fie sau să nu fie necesară înțelegerea anumitor principii logice în conformitate cu care se efectuează raționamentele geometrice; dar și dacă este necesară, cunoașterea acestor principii nu este cunoaștere geometrică. Cititorul care

face distincție între cunoașterea matematică însăși și aceste accesorii, condiții sau însoțitoare ale ei va admite, cred, că matematica constă exclusiv din propoziții ipotetice.

2. Știința empirică, după cum toată lumea știe, se ocupă nu de abstracții, ci de fapte; drept urmare, am putea crede că enunțurile ei universale sunt cu totul lipsite de acest element ipotetic. Și firește că, atunci când un patolog sau un bacteriolog vorbește despre tuberculoză, el vorbește despre niște fapte reale, despre o boală care există și care realmente aduce moartea unor oameni. Dar pe omul de știință nu-l interesează pur și simplu faptele nude în toată varietatea lor multiformă. Îl mai interesează, ba chiar în mod deosebit, un anumit cadru în care le plasează, grupându-le în jurul anumitor puncte fixe și tratând aceste puncte fixe ca pe niște focare ale gândirii sale. Cadrul acesta, de bună seamă, suferă din când în când schimbări, sugerate de faptele înseși; nu se pune problema de a înghesui cu orice preț faptele într-un cadru construit cu totul *a priori*, dar fără un asemenea cadru nu ar exista știință. Tuberculoza nu e o denumire pentru întreaga varietate nesfârșită de fenomene clinice pe care bacilul Koch le poate produce, ci este numele unei maladii sau „entități” specifice, al unui grup de simptome standard cu o evoluție standard, căreia i se conformează mai mult sau mai puțin toate aceste varietăți. Entitatea „tuberculoză” este, așadar, unul din punctele fixe dintr-un cadru sau sistem al științei medicale, în care pot fi plasate cazurile individuale întâlnite în practica medicală.

Întocmai cum cineva, după ce trece un număr de observații pe o foaie cadrilată, poate rezuma distribuția lor trasând o curbă ce reprezintă tendința lor generală fără a trebui neapărat să treacă nici măcar prin unul dintre punctele efectiv marcate, așa și autorul unui manual de medicină poate întocmi descrierea cazului standard al unei anumite boli, neuitând diversitatea sub care cazurile încadrabile în rubrica respectivei boli se prezintă în experiența clinică, dar nedescrind nici unul dintre cazurile pe care le-a întâlnit efectiv vreodată. Iar o astfel de descriere poate fi utilă în formarea altor medici, chiar dacă nici ei nu vor întâlni vreodată un caz care să corespundă întocmai, punct cu punct, celui din manual. Dar rostul manualului este să descrie o boală sau alta ca pe o entitate; de aceea cazurile individuale, în măsura în care nu corespund întocmai descrierii din manual, nu sunt exemplificări rigurose exacte ale entității descrise: ele sunt cazuri complicate, sau cazuri anormale, sau cazuri care sub un aspect sau altul se abat de la tipul descris în manual. Se întâmplă așa nu pentru că manualul ar fi prost, ci ca o consecință necesară a înseși ideii de boală specifică. De altfel, aceasta nu e o particularitate a științei medicale, ci ține de structura logică a științei empirice în general. Nu există sub acest aspect nici o deosebire între conceptul unei boli specifice și conceptul unei plante specifice.

Rezultă că propozițiile universale pe care le formulează o știință empirică au un caracter ipotetic aidoma celui al propozițiilor matematice. Enunțul dintr-un manual de medicină sau dintr-un manual de botanică, potrivit căruia toate cazurile de tuberculoză, respectiv toate rozaceele, au cutare și cutare caracteristici, înseamnă de fapt că acelea sunt caracteristicile cazului standard. De unde nu rezultă că acest caz standard există; el poate fi o simplă *ens rationis*. Și cum asta nu împiedică enunțul inițial să fie adevărat, rezultă că acel enunț a fost în intenție ipotetic.

Și în științele empirice, la fel ca în cele exacte, corpul cunoașterii trebuie deosebit de anumite fenomene ce-l însoțesc în chip necesar sau întâmplător. Observarea atentă și înregistrarea scrupuloasă a faptelor sunt cum nu se poate mai necesare științei empirice; și propozițiile prin care se exprimă aceste fapte sunt propoziții categorice – de pildă, că temperatura pacientului în ziua cutare la

ora cutare a fost de atât. Iar aplicarea cunoașterii științifice la cazuri individuale comportă un alt gen de propoziții categorice: de exemplu, că pacientul suferă de tuberculoză. Dar corpul însuși al cunoașterii științifice se exprimă prin propoziții ce sunt logic intermediare între aceste două feluri de propoziții categorice – între enunțurile factuale care reprezintă datele ei și enunțurile factuale care sunt aplicații ale ei; iar acest corp ca atare constă din propoziții ipotetice.

3. În această privință gândirea filozofică diferă deopotrivă de matematică și de știința empirică. Corpul sau substanța ei constă din propoziții ce nu sunt ipotetice, ci, în esență și ca intenție fundamentală, categorice.

În cele ce urmează sper să-l conving pe cititor că această viziune nu doar este împărtășită de filozofii înșiși, ci totodată decurge necesar din ipoteza pe care am convenit împreună s-o explorăm. Însă, înainte de a face acest lucru, trebuie să mă opresc pe scurt asupra anumitor rațiuni care l-ar putea îndemna ca, întâlnind opinia cu pricina, să o respingă numaidecât ca pe o eroare evidentă.

În primul rând, noi numim uneori categoric un enunț doar pe temeiul că este făcut cu convingere. În acest sens, judecățile categorice și-ar avea locul în legătură cu acele chestiuni în cazul cărora ori este ușor de ajuns la adevăr, ori este imperativ să ne pronunțăm chiar dacă dovezile de care dispunem sunt logic inadecvate. Or, probabil că nu există domeniu în care adevărul să fie atât de greu de descoperit ca în filozofie, unde, în plus, nici o urgență practică nu poate scuza o judecată pripită; filozofia ar fi, așadar, ultimul loc din lume unde ne-am putea permite să fim categorici în sensul menționat. În filozofie toate judecățile noastre trebuie să fie deosebit de circumspecte, dibuitoare, cristalizate lent și exprimate cu maximă rezervă și precauție. Eu folosesc însă vocabula „categoric“ în accepțiunea logicianului, nu în cea populară indicată adineaori. Chestiunea pe care o discut este ce formă logică ar îmbrăca cunoașterea filozofică dacă am putea-o dobândi, și nu cât de ușor este să o dobândim.

În al doilea rând, cine înțelege natura esențialmente ipotetică a cunoașterii științifice, concepție familiară majorității contemporanilor noștri, va tinde în chip firesc să creadă că același lucru este adevărat și despre filozofie. Este o prezumție rezonabilă că orice e adevărat despre știință este adevărat și despre filozofie, și ca simplă prezumție ea merită tot respectul; dar, tot așa, oricine va admite că între ele există și deosebiri, iar eseul de față are ca obiect întrebarea generală care sunt aceste deosebiri. De aceea, trebuie să-i cer cititorului să abordeze acest aspect particular al chestiunii cu un spirit deschis.

§ 2

4. Că scopul filozofiei este, în ultimă instanță, acela de a-și formula gândurile în chip categoric este un principiu pe care l-au repetat filozofi din toate timpurile și în moduri dintre cele mai felurite. Platon, bunăoară, discutând într-un pasaj deja citat (*Rep.*, 511 b) despre deosebirea dintre dialectică și matematică, susține că, în vreme ce punctele de plecare ale raționamentului matematic sunt simple ipoteze sau postulate, dialectica revendică pentru sine un punct de plecare neipotetic, sau care nu e un postulat ($\phi\rho\chi^{3/4} \phi\nu\pi\theta\acute{\epsilon}\tau\omicron\varsigma$). Întrebarea în ce fel credea Platon că poate fi satisfăcută această cerință este plină de dificultăți și obscurități; dar intenția subiacentă ei este clară.

Aristotel enunță același principiu într-un mod atât de diferit, încât este greu de presupus că-l copiază pe Platon. În lucrarea sa care a dat numele științei metafizicii, el își definește obiectul ca

fiind realitatea sau ființa (*Met.*, 993 a 30: ¹ περ' τᾶς ἐληθε...ας θεωρ...α²¹; 1003 a 20: TMπιστήμη τις ἔθεωρε τῷ Ὄν Ἰ Ὄν²²).

Din epoca modernă am putea cita spusa lui Kant că în critica rațiunii pure „tot ce ar semăna numai cu o ipoteză este marfă prohibită”²³, sau afirmația lui Hegel că obiectul filozofiei nu-l constituie simplul gând sau simpla abstracție, ci *die Sache selbst*²⁴. Dar *obiter dicta*²⁵ nu pot decide în chestiuni filozofice; căci, dacă ar putea, tocmai aceasta ar conferi o anumită plauzibilitate ideii că ceea ce discutăm în filozofie nu este *die Sache selbst*, ci sunt doar niște gânduri – gândurile formulate despre acesta de către filozofi.

5. Mai potrivită decât enumerarea de opinii ar fi aici examinarea unui faimos argument care de aproape nouă sute de ani stă în prim-planul discuției metafizice: Argumentul Ontologic.

Platon a enunțat cu mult timp în urmă că a fi și a putea fi cunoscut sunt același lucru (*Rep.*, 476 e); și, mai detaliat, că un gând nu poate fi simplu gând, ci este neapărat gând despre ceva, și anume despre ceva real (ὄντος, *Parm.*, 132 b). Neoplatonicienii au elaborat conceptul de Dumnezeu în sensul metafizic al cuvântului – de ființă despre care putem spune că *est id quod est*²⁶, o unitate între existență și esență, o ființă desăvârșită (*pulcherrimum fortissimumque*²⁷) astfel încât *nihil deo melius excogitari queat*²⁸ (expresiile sunt din Boethius, *De Trinitate*).

Anselm, reunind aceste două idei – principiul originar platonician că, atunci când gândim cu adevărat (dar oare gândim vreodată așa, și când anume?), gândim negreșit un obiect real și ideea neoplatoniciană de ființă desăvârșită (ceva ce nu putem să nu concepem în mintea noastră; dar oare asta o garantează mai mult decât ca pe o simplă idee?) – sau, mai degrabă, meditând stăruitor asupra acestei din urmă idei până când a redescoperit că cea dintâi este prezentă latent în ea, și-a dat seama că a gândi această ființă desăvârșită înseamnă deja a o gândi ca existentă.

Despuind acest argument de orice nuanță specific religioasă sau teologică, l-am putea reformula spunând că gândirea, când își urmează în modul cel mai complet vocația și își propune să conceapă ideea unui obiect care să satisfacă pe deplin exigențele rațiunii, ar putea părea că plăsmuiește o simplă *ens rationis*, dar de fapt nu este niciodată lipsită de referință obiectivă sau ontologică.

Argumentul lui Anselm, potrivit căruia concepând o ființă desăvârșită concepem un subiect înzestrat cu toate predicatele pozitive, inclusiv cu cel al existenței, astfel încât a-l gândi înseamnă a-l gândi deja ca existent, este expus obiecției de ordin logic că existența nu este un predicat; dar substanța gândirii sale rezistă tuturor obiecțiilor de acest fel, după cum rezistă și acuzației neîntemeiate că ar încerca să deducă dintr-un simplu gând existența obiectului său. Anselm a avut grijă să explice că argumentul său se aplică nu gândirii în general, ci doar gândirii despre un obiect unic, *id quo maius cogitari nequit*²⁹; chiar și cea mai superficială familiarizare cu autori precum Boethius și Augustin e suficientă spre a arăta că el se referea în mod deliberat la absolutul din metafizica neoplatoniciană; și, într-adevăr, argumentul său revine la a spune că în cazul special al gândirii metafizice distincția dintre a gândi ceva și a gândi că acel ceva există este o distincție fără diferență.

Astfel înțeles, argumentul lui Anselm nu a fost nicidecum ignorat sau repudiat în Evul Mediu târziu; succesorii săi, dacă în genere l-au criticat, au făcut-o fie pentru că descopereau dificultăți în implicațiile lui religioase sau teologice, fie pentru că priveau adevărul și certitudinea lui ca fiind de un gen ultim și fundamental, pe care nu-l poate avea decât un tip de axiome care precedă și subîntind

orice apel la raționament. Despre validitatea acestei critici nu voi discuta aici, dat fiind că ține de o temă abordată în capitolele următoare ale eseului de față.

Din toată moștenirea gândirii medievale, nici o parte nu a fost însușită mai ferm decât Argumentul Ontologic de către cei care au pus bazele gândirii moderne. Descartes, părintele recunoscut al filozofiei moderne, a făcut din el resortul principal al sistemului său; acest argument a fost cel care i-a dat puterea de a trece de la mărunta conștiință momentană subiectivă la procesul infinit al cunoașterii obiective. Spinoza, considerat cel mai pur exponent al spiritului științific realist al lumii moderne, a conferit Argumentului Ontologic o proeminență și mai mare; acest argument a rămas piatra de temelie a tuturor sistemelor filozofice succesive de până la Kant, a cărui încercare de a-l infirma – pesemne singura ocazie în care cel care-l combătea se număra printre cei ce-i înțelegeau cu adevărat semnificația – a fost pe drept cuvânt considerată de succesorii săi un simptom al acelui fals subiectivism, dublat de scepticism, de care el, în pofida unor sforțări eroice, nu s-a scuturat pe deplin niciodată. Odată cu repudierea de către Hegel a idealismului subiectiv, Argumentul Ontologic și-a reluat locul printre principiile acceptate ale filozofiei moderne, după care nu a mai fost niciodată în mod serios criticat.

6. Cercetătorii în domeniul filozofiei, odată convingși că Argumentul Ontologic nu se cuvine lepădat ca un subterfugiu logic, își dau cu toții seama că el dovedește ceva, dar se simt descumpăniți când trebuie să precizeze ce anume. E clar că nu dovedește existența a ceea ce persoana care apelează la argument se întâmplă să creadă a fi Dumnezeu. Între el și elementele unui crez pozitiv particular nu există nici o legătură, cu excepția situației în care aceste elemente ar putea fi deduse *a priori* din ideea de *ens realissimum*. Ceea ce dovedește argumentul este că esența implică existența – nu întotdeauna, ci doar într-un caz special, cel al lui Dumnezeu în sens metafizic: acel *Deus sive natura* al lui Spinoza, Zeul lui Platon, Ființa lui Aristotel: obiectul gândirii metafizice. Dar aceasta înseamnă obiectul gândirii filozofice în general; căci metafizica, chiar dacă e considerată a nu fi decât una dintre disciplinele filozofice, nu este unică în ce privește referința ei obiectivă sau structura ei logică. Orice gândire filozofică este de aceeași factură și fiecare disciplină filozofică se împărtășește din natura metafizicii, care nu este o disciplină filozofică separată, ci un studiu special al aspectului existențial al aceluiași obiect ale cărui ipostază de adevăr este studiată de logică iar ipostază de bine de către etică.

Reflecția asupra istoriei Argumentului Ontologic ne oferă astfel o perspectivă asupra filozofiei ca formă a gândirii în care esența și existența, oricât de clar ar fi distinse, sunt concepute ca inseparabile. Potrivit acestei perspective, filozofia, spre deosebire de matematică sau de știința empirică, nu poate să nu susțină că obiectul ei de studiu nu-i o simplă ipoteză, ci ceva realmente existent.

7. Se poate arăta, mai departe, că această doctrină este adânc încastrată în întreg edificiul disciplinelor filozofice așa cum există ele efectiv; astfel încât este cu neputință ca cineva să se angajeze cât de cât în studiul logicii, de pildă, sau al eticii, fără a adera la perspectiva conform căreia studiază un obiect realmente existent și, ca atare, năzuiește la o cunoaștere ce nu este exprimabilă decât prin propoziții categorice. Nici o metodă preconizată de reformare a acestor discipline, fie prin schimbarea metodei lor, fie prin redefinirea obiectului lor, nu le va răpi această caracteristică.

Logica are ca obiect de studiu gândirea. Ea prezintă un dublu caracter: pe de o parte este descriptivă și își propune să explice cum gândim efectiv, iar pe de alta este normativă și urmărește să explice idealul gândirii, modul în care ar trebui să gândim. Dacă logica ar fi pur descriptivă, ea ar fi o psihologie a gândirii; ca orice psihologie, ar face abstracție de distincția dintre gândurile adevărate și cele false, dintre gândurile valabile și cele nevalabile, și le-ar studia doar ca pe niște evenimente ce se petrec în minte. În acest caz, scopul ei ar fi să ofere un fel de anatomie și fiziologie a intelectului, iar obiectivele, structura și metodele ei s-ar conforma în ansamblu tiparelor științei empirice. Niciodată în decursul îndelungatei ei istorii logica n-a adoptat o astfel de poziție. A ignorat, fără îndoială, distincția dintre judecata adevărată și judecata falsă, dar a făcut asta doar întrucât s-a conceput pe sine ca pe o teorie a inferenței; distincția dintre raționarea validă și cea nevalidă nu a ignorat-o niciodată.

Logica nu este însă nici exclusiv normativă. O știință pur normativă ar expune o normă sau un ideal pentru cum ar trebui să fie obiectul pe care-l studiază, dar nu s-ar angaja să aserteze că acest ideal este undeva realizat. Dacă ar fi o știință de acest fel, logica s-ar asemana cu științele exacte; în fapt, ar fi totuna cu matematica sau măcar înrudită cu aceasta. Motivul pentru care nu se poate niciodată conforma acestui tipar este că, în timp ce în geometrie, de pildă, obiectul de studiu îl constituie triunghiurile etc. iar corpul științei constă din propoziții despre triunghiuri etc., în logică obiectul de studiu sunt propozițiile iar corpul științei constă din propoziții despre propoziții. În geometrie, corpul științei este eterogen față de obiectul ei, pe când în logică cele două sunt omogene; ba mai mult decât omogene, sunt identice. Căci propozițiile din care constă logica trebuie să se conformeze regulilor pe care ea le formulează, astfel încât logica se ocupă, de fapt, de sine însăși; nu exclusiv de sine însăși, dar cel puțin incidental și de sine.

De aici rezultă că, în substanța ei, logica nu poate fi doar ipotetică. Geometria își poate permite să fie indiferentă față de existența obiectului ei; câtă vreme are libertatea de a-l postula, îi este de-ajuns. Logica însă nu poate împărtăși această indiferență, deoarece, prin faptul că există, ea constituie pentru sine un obiect de studiu efectiv existent. Astfel, când spunem „Toate pătratele au diagonalele congruente“, nu-i necesar să asertăm nici explicit, nici implicit că există pătrate; când însă spunem „Toate propozițiile universale au subiectul distribuit“, nu doar discutăm despre propozițiile universale, ci deopotrivă enunțăm o propoziție universală, adică producem un caz real al lucrului despre care discutăm, și nu-l putem discuta fără a face asta. Prin urmare, nici o asemenea discuție nu poate fi indiferentă față de existența propriului ei obiect; cu alte cuvinte, propozițiile care constituie corpul logicii nu pot fi niciodată, prin substanța lor, ipotetice. Un logician care afirmă că toate propozițiile universale sunt doar ipotetice vădește o intuire exactă a naturii științei, dar subminează însăși posibilitatea logicii; pentru că aserțiunea sa nu poate fi adevărată compatibil cu faptul că el o asertează.

Similar stau lucrurile și în privința inferenței. Logica nu doar discută despre raționament, ci și conține raționamente; iar dacă un logician ar putea crede că niciodată și nicăieri nu au existat efectiv raționamente valide, ar face-o în dezacord cu propria-i teorie logică. Căci logica trebuie nu doar să ofere o teorie a obiectului pe care-l studiază, ci, prin chiar aceasta, și o teorie despre ea însăși; este o parte esențială a obiectivului pe care-l urmărește, acela de a studia nu numai cum și potrivit căror principii se desfășoară alte feluri de gândire, ci și cum și potrivit căror principii se desfășoară logica

însăși. Dacă ar studia doar alte feluri de gândire, și-ar putea permite să-și trateze obiectul fie în chip pur normativ, fie în chip pur descriptiv; față de sine însăși nu poate adopta însă decât o atitudine deopotrivă normativă și prescriptivă. Ea este nevoită să producă, drept părți constitutive ale ei înseși, mostre de gândire reală care întruchipează propriul ei ideal privitor la cum trebuie să fie gândirea.

Prin urmare, logica e angajată față de principiul Argumentului Ontologic. Obiectul ei, gândirea, oferă o exemplificare a ceva ce nu poate fi conceput decât ca real; a ceva a cărui esență implică existența.

8. Filozofia morală, pe o cale diferită, ajunge la aceeași țință. Asemeni logicii, nici ea nu poate să fie numai descriptivă sau numai normativă. Dacă ar fi fost doar descriptivă, s-ar fi mărginit să dea seama de diversele moduri în care oamenii se comportă în fapt. În acest caz, ea ar fi fost o psihologie sau o antropologie a comportamentului, care n-ar fi luat defel în considerare ideile morale și conformitatea – sau neconformitatea – acțiunii cu ele. Există o știință de acest fel și ea își are locul în sistemul științelor empirice; dar ea nu este filozofie morală.

Dacă ar fi fost pur normativă, ar fi lăsat deoparte comportamentul real al oamenilor și ar fi căutat să răspundă doar la întrebarea cum trebuie ei să se comporte. Oamenii însă nu au nevoie și nici n-ar suporta o astfel de călăuzire de către teoreticieni ai moralei. Agentul însuși e cel căruia îi incumbă să decidă cum să se comporte, iar teoreticianul moralei, dacă în genere îl poate ajuta în privința asta, o poate face numai pentru că și el este un agent moral, iar agentul moral este deja, într-o oarecare măsură, și teoretician al moralei.

Mai bine ar fi ca, prin combinarea concepției normative cu cea descriptivă, să definim filozofia morală ca îndeletnicindu-se cu explicarea modului în care oamenii cred că trebuie să se comporte. Din obiectul ei fac atunci parte deopotrivă faptele și idealurile de conduită; ar putea părea însă că astfel idealurile sunt reduse la statutul unui nou fel sau ordin de fapte. Pentru a corija o atare impresie, trebuie avut în vedere că în nici o știință filozofică întrebarea cum gândesc oamenii nu este separabilă de întrebarea dacă ei gândesc corect sau incorect; ceea ce impune filozofiei morale să aleagă una din două: fie să considere că oamenii au întotdeauna dreptate când se consideră datori să săvârșească un anumit act, fie să instituie un fel de comparație și critică a judecăților morale. În prima din aceste variante, se adoptă punctul de vedere că idealul moral există deja ca ideal în mintea agenților morali; iar în cea de-a doua, că acest ideal există parțial în acest fel și că dobândește o existență mai deplină pe măsură ce ei (cu sau fără ajutorul filozofiei morale) încearcă să deslușească mai clar care anume consideră a le fi îndatoririle. În ambele cazuri avem de-a face cu o știință deopotrivă normativă și descriptivă; ea descrie nu acțiunea ca opusă ideilor despre acțiune, ci conștiința morală; iar pe aceasta este silită s-o descrie ca fiind deja într-un anumit sens ceea ce trebuie să fie. Iar asta, la rândul său, va afecta modul de explicare a acțiunii, pentru că nu poate fi concepută o teorie a idealurilor morale care nu admite că într-o anumită măsură ideile morale afectează acțiunea.

Cu totul independent, deci, de orice argumentare care și-ar propune să arate, poate în chip legitim, că în descrierea virtuții filozoful moral trebuie el însuși, în travaliul său de gânditor, să manifeste cel puțin unele din virtuțile pe care le descrie – sinceritatea, veracitatea, perseverența, curajul și dreptatea –, este clar că idealul moral, pe care el este dator să-l conceapă, nu poate fi gândit ca o

simplă idee, despărțită cu totul de existență. Și aici se dovedește valabil Argumentul Ontologic: obiectul gândirii etice trebuie negreșit conceput ca fiind ceva a cărui esență implică existența.

§ 3

9. Fără a mai discuta cazuri luate din alte discipline filozofice, mă pot încumeta acum să afirm în chip general că substanța oricărei discipline filozofice constă din propoziții categorice, și nu, ca în cazul științelor exacte și al celor empirice, doar din propoziții ipotetice. Prin aceasta nu neg că și gândirea filozofică implică elemente ipotetice. Judecățile ipotetice ale științei, după cum am văzut, implică diferite feluri de judecăți categorice în chip de accesorii sau de condiții ale ființării lor substanțiale; și reciproc, dacă substanța cunoașterii filozofice constă din judecăți categorice, ea este negreșit înconjurată, așa-zicând, de un eșafodaj de judecăți ipotetice. Vreau să spun că, pentru a decide dacă o anumită teorie este adevărată, afirmarea acelei teorii trebuie susținută examinând care ar fi fost consecințele dacă ar fi fost adevărată vreuna dintre teoriile alternative. În acest sens, dezvoltarea concluziilor din niște premise pur ipotetice este o parte necesară, deși subsidiară, a gândirii filozofice.

Nu este însă de-ajuns să spunem că în știință corpul de cunoștințe este ipotetic, având în subsidiar elemente categorice, iar în filozofie viceversa; căci în filozofie relația dintre cele două elemente este mai intimă decât lasă să se înțeleagă acest contrast. Întocmai cum principiul afirmației concrete enunță că elementul negativ dintr-o aserțiune filozofică, departe de a fi o judecată separată, este un factor determinant care dă pregnanță și precizie semnificației acelei afirmații, tot așa elementul ipotetic, pe care l-am descris ca pe un fel de eșafodaj ce înconjoară corpul categoric al gândirii, este în realitate parte integrantă a acestui corp, deși una subsidiară față de cea categorică. De prisos să mai adaug că întregul alcătuit din aceste două părți nu este un simplu agregat; căci fiecare din ele e necesară celeilalte și este ceea ce este tocmai în virtutea relației sale cu cealaltă.

10. Această viziune asupra filozofiei ca gândire categorică, chiar lăsând deoparte concordanța ei cu rostirile unor mari filozofi, legătura ei cu Argumentul Ontologic și faptul că se verifică în felul cum procedează efectiv științele filozofice, este o consecință necesară a suprapunerii între clase și, ca atare, decurge din ipoteza eseului de față. Judecățile categorice și cele ipotetice sunt două specii de judecăți; conform ipotezei noastre, așadar, în judecățile nefilozofice ele vor constitui clase separate, astfel încât judecățile universale care formează corpul științei pot fi pur ipotetice; pe când în judecățile filozofice ele se vor suprapune, astfel încât cele ce formează corpul filozofiei nu pot fi doar ipotetice, ci sunt cu necesitate, în același timp, și categorice.

O astfel de formulare este totuși prea simplă; încât, cu îngăduința cititorului, aș corecta-o după cum urmează. Conceptul de judecată este deja unul filozofic, ceea ce face ca o suprapunere între formele ei specifice să nu poată fi niciodată evitată cu totul. Chiar și în științe, așadar, o asemenea suprapunere există. Lucrul acesta l-am recunoscut deja atunci când am arătat că propozițiile pur ipotetice care formează corpul științei comportă anumite elemente categorice, care sunt necesare ființării lor, dar nu fac parte din esența lor *qua* știință; acestea reprezintă, așa-zicând, edificiul solid de fapte și adevăruri pe care trăiește parazitar corpul flexibil de ipoteze științifice. În cazul judecăților filozofice însă, suprapunerea devine deosebit de intimă: elementul categoric nu mai este ceva exterior, chiar dacă necesar, celui ipotetic, ci ambele țin deopotrivă de esența filozofiei ca

atare. Ca și mai înainte, ceea ce constatăm aici este o fuziune caracteristică a unor elemente logice care aiurea se întâlnesc fie separate, fie unite într-un mod relativ lax și exterior. În caz că m-ar întreba cineva dacă distincția despre care vorbesc este cea dintre o solidaritate mai strânsă și una mai laxă, sau dintre solidaritate absolută și separație absolută, aş putea răspunde că în principiu această întrebare a și căpătat răspuns când am discutat ideea de scară de forme.

11. În privința acestui punct, o teorie completă a cunoașterii ar trebui să meargă mult mai departe. Ea ar trebui să ia în considerare nu doar distincția formală dintre filozofie și știință, ci și relația fiecăreia din ele, ca ansamblu cognitiv, cu cealaltă. Ar trebui să se întrebe dacă elementul ipotetic din filozofie este identic cu știința însăși, sau este ceva specific filozofiei; și dacă scheletul categoric pe care se sprijină țesuturile ipotetice ale gândirii propriu-zis științifice este integral sau parțial identic cu filozofia. Ar mai trebui să discute și teoria istoriei și relația dintre judecata categorică singulară care formează corpul gândirii istorice și judecata categorică universală din filozofie. Dar, pentru ceea ce îşi propune acest eseu, despre relația logică a judecății s-a spus destul prin evidențierea circumstanței că judecata filozofică este, prin esența și substanța ei, categorică.

Note

[21.](#) Gr.: „cercetarea teoretică, adică speculativă, a adevărului“ (*n. red.*).

[22.](#) Gr.: „știința care cercetează ființa ca fiind“ (*n. red.*).

[23.](#) Pasaj din *Critica rațiunii pure*, „Prefață la ediția întâi“ (*n. tr.*).

[24.](#) Germ.: „faptul însuși“ (*n. red.*).

[25.](#) Lat.: „cele spuse în treacăt“ (*n. red.*).

[26.](#) Lat.: „este ceea ce este“ (*n. red.*).

[27.](#) Lat.: „preafrumoasă și atotputernică“ (*n. red.*).

[28.](#) Lat.: „nimic mai bun decât Dumnezeu nu poate fi conceput“ (*n. red.*).

[29.](#) Lat.: „decât care nu-i cu putință a fi gândit ceva mai mare“ – Anselm, *Proslogion*, cap. 2, trad. de Alexander Baumgarten (*n. red.*).

VII

DOUĂ POZIȚII SCEPTICE

1. La fel ca în știință și în istorie, și în filozofie idealul de gândire cere ca nici o propoziție să nu fie admisă în corpul de cunoștințe decât pe temeiul unei rațiuni suficiente, sau, în termeni logici, ca fiind concluzia unei inferențe. Se pune așadar întrebarea: prin ce gen special de raționament sau inferență se susțin propozițiile filozofiei?

Există persoane care consideră că această întrebare nu admite răspuns; care, adică, nu cred că sunt posibile raționamente filozofice constructive. Asemenea majorității scepticilor, acești oameni nu aderă la un astfel de crez cu inima ușoară, ci ajung la el după o cumpănire serioasă, iar îndoielile lor merită o examinare temeinică. Ei sunt unanimi în a repudia – fie doar pentru sine, fie pentru generația lor sau chiar pentru totalitatea gânditorilor de oriunde și dintotdeauna – orice doctrină filozofică susținută prin raționament filozofic constructiv; dincolo de asta însă, între ei există divergențe. Unii dintre ei neagă că ar deține vreo doctrină filozofică și susțin că raționamentul filozofic nu este constructiv, ci critic, având doar funcția de a năruți false filozofii. Alții pretind că au o poziție filozofică, dar cred că judecățile ce o alcătuiesc se bazează nu pe raționamente filozofice, ci pe știință sau pe simțul comun.

§ 1

2. Cei din primul grup spun: „Nu știu răspunsul corect la nici o întrebare filozofică; dar cred că merită osteneala de a dovedi că răspunsurile care li se dau de obicei sunt greșite. Și pot demonstra că un răspuns e greșit fără a pretinde că știu că un altul ar fi corect; căci metoda mea este de a examina răspunsurile date de alții și de a arăta că ele sunt autocontradictorii. Enunțurile autocontradictorii sunt, la drept vorbind, lipsite de sens, iar ceea ce e lipsit de sens nu poate fi adevărat; drept urmare, folosind această metodă, pot să stăruiesc într-o atitudine pur critică față de filozofia altora, fără să am o filozofie proprie. Nu susțin și nici nu tăgăduiesc posibilitatea filozofiei; deocamdată nu fac decât să-mi suspend judecata și să-mi continui travaliul critic“.

Pentru o filozofie ce-și definește în acest fel obiectivul, propun denumirea de filozofie critică, înțelegând prin asta o filozofie ce intenționează să fie critică, în opoziție cu cea constructivă. O atitudine critică, în această accepțiune a cuvântului, diferă de atitudinea de negare abstractă, pe care am descris-o în capitolul al cincilea, în felul în care inferența diferă de judecată: a nega un punct de vedere înseamnă a-i aserta pur și simplu falsitatea, pe când a-l critica înseamnă a oferi temeiuri acestei aserțiuni. Folosind aici termenul „critic“, inevitabil sugerez o comparație cu Filozofia Critică a lui Kant; dar ceea ce am de spus pe această temă nu trebuie înțeles ca referindu-se la Kant,

deoarece, în viziunea sa, critica nu constituia întreaga filozofie. Ceea ce voi spune se referă la diversele școli de gândire care și-au împărțit între ele moștenirea kantiană.

3. Meritele atitudinii critice sunt de netăgăduit. Ea suferă însă și de două feluri de neajunsuri. Unul ține de o anume iritabilitate, caracteristică unor gânditori înzestrați și cultivați, deprinși cu studiul aprofundat al operei marilor autori, dar ajunși pradă descurajării și înclinați să repudieze orice gândire filozofică pe motiv că ar fi infructuoasă. Această descurajare stă în legătură cu lipsa de empatie a gânditorilor respectivi față de autorii pe care-i critică. A studia o filozofie cu intenția mărturisită nu de a te întreba cât de adecvat își tratează ea obiectul de care se ocupă, ci doar de a căuta inconsistențe în forma ei logică, înseamnă a nu vădi interes pentru ceea ce l-a preocupat cel mai mult pe autorul respectiv, pentru obiectul investigațiilor sale, și, drept urmare, a și-l înstrăina afectiv și a te pune în imposibilitatea de a-i evalua nepărtinitor opera. Acest fel de critică se îndreaptă în cea mai mare măsură împotriva unor autori care se ostenesc sincer să descâlcească itele câte unei probleme dificile și, întrucât criticul nu se pretinde competent în materie, el nu le va acorda prețuirea cuvenită pentru pătrunderea intelectuală de care au dat dovadă. O asemenea critică va fi în schimb foarte îngăduitoare cu cei care, abandonând orice încercare de a studia aprofundat și îndeaproape obiectul cu pricina, se mulțumesc cu o tratare unilaterală a câte unui aspect parțial al acestuia. Drept urmare, genul de critică la care mă refer nu doar că se bazează pe o scară de valori defectuoasă, dar judecățile sale riscă grav să se afle în raport invers cu meritele autorului judecat; și, chiar și atunci când acest pericol este evitat, tonalitatea generală a unei astfel de critici, în loc de a fi empatică, așa cum trebuie să fie criticile bune, cu greu va putea să evite superficialitatea și chiar o anume frivolitate.

4. Carențele umorale, mi s-ar putea spune, sunt irelevante în filozofie, căreia, întrucât o preocupă adevărul, îi pasă doar de valorile logice, nu și de cele morale. Fie! Dar și logica filozofului pe care-l critic este nu mai puțin criticabilă. El susține că nu are o doctrină filozofică proprie; susținerea îi este însă dezmințită de practică, dat fiind că aceasta implică două lucruri ce echivalează, fiecare în parte, cu câte o luare de poziție filozofică constructivă.

El repudiază filozofiile altora pentru că vădesc anumite caracteristici considerate de el drept defecte. Dar asta presupune o concepție despre cum ar trebui să arate o filozofie constructivă și folosirea acestei concepții drept un standard în raport cu care niște filozofii existente se cuvin judecate. Or, ideea despre cum trebuie să arate o filozofie este ea însăși o idee filozofică, iar criticul care utilizează o asemenea idee ca pe un standard are obligația de a o enunța și a o apăra împotriva criticii.

El are, de asemenea, o concepție despre cum trebuie să arate o critică filozofică, concepție ce reprezintă un standard ale cărui cerințe el crede că le poate satisface și că le și satisface efectiv în practica sa filozofică. Dar și aceasta este tot o concepție filozofică, ceea ce impune criticului filozofic obligația de a ne oferi o teorie a criticii filozofice și de a ne convinge prin argumente pozitive sau constructive că principiile sale sunt valabile și că practica lui li se conformează fidel.

Scepticismul de această formă, ca și de oricare alta, este în realitate un dogmatism disimulat; el conține teorii pozitive despre natura, metoda și limitele gândirii filozofice, dar tăgăduiește că le posedă, ascunzându-le de ochii criticii. De unde urmează că este deopotrivă inconsecvent, adică în

dezacord cu propriile principii proclamate, și incorect deoarece le aplică altora o formă de critică pe care în propriul lui caz nu o admite.

§ 2

5. O a doua formă de scepticism concordă cu prima în privința tezei că filozofia nu poate să întemeieze viziuni pozitive sau constructive; dar, spre deosebire de aceasta, susține că nu ignorăm din această pricină răspunsurile corecte la întrebări filozofice. Doar că aceste răspunsuri le oferă, potrivit convingerii sale, nu raționamentul filozofic, ci știința și simțul comun.

De exemplu: există o lume materială? Există alte minți în afară de a mea? Da; simțul comun îmi spune că așa stau lucrurile; gândirea filozofică nu este nici necesară spre a mă convinge de ele, nici capabilă să le demonstreze, în caz că sunt atât de smintit încât să mă îndoiesc de ele sau atât de prefăcut încât formulez o îndoială pe care de fapt nu pot să o încerc.

Pe de altă parte, există numeroase întrebări, în mod tradițional încredințate spre rezolvare filozofiei, care, întrucât nu le pot da răspuns nici știința, nici simțul comun, nu pot fi decise în nici un chip. Există Dumnezeu? Există viața de dincolo? Care este natura generală a universului ca întreg? Întrucât nu cunoaștem răspunsurile la aceste întrebări independent de filozofare, nici filozofia nu ni le poate da.

Ce-i rămâne, așadar, de făcut filozofiei? Ei nu-i mai revine, precum în perspectiva critică, funcția de a combate erori; de pildă, ea nu răstoarnă punctul de vedere eronat că datoria se confundă cu avantajul și ne lasă, ce-i drept, ignoranți, dar eliberați de iluzii. Căci – spun adepții acestei viziuni – știm ce este datoria, și am știut-o dintotdeauna; dacă cineva ne întreabă ce este datoria, îi putem răspunde: „Este ceea ce dumneata, eu și oricine altcineva știm că este“. Filozofiei nu-i rămâne nimic în afara sarcinii de a analiza cunoașterea pe care deja o posedăm, adică de a se apleca asupra propozițiilor furnizate de știință și de simțul comun și a le desluși structura logică sau de a arăta „ce anume avem în vedere atunci când spunem“, de pildă, că există o lume materială.

6. Ca și cealaltă formă de scepticism, și aceasta este rodul unui îndelungat studiu și travaliu filozofic. Istoric, ambele s-au configurat în urma studierii *Criticii rațiunii pure* și a problemelor discutate în această operă clasică; ambele sunt demne de respect și, după cum vom vedea, adevărate între anumite limite. Dar și viziunea analitică este, până la urmă, la fel de nesustenabilă ca și cea critică.

Dacă unui adept al acestei viziuni i s-ar cere să-și formuleze poziția filozofică, el ar începe, probabil, prin a reaminti o serie de propoziții aparținând sferei simțului comun, pe care unii filozofi, în mod greșit, după părerea sa, le-au pus sub semnul întrebării sau le-au tăgăduit.³⁰ Or, potrivit acestei viziuni, sarcina filozofiei este de a analiza propoziții cum sunt acestea; drept urmare, un filozof adept al acestei viziuni ar considera drept parte a poziției sale filozofice nu doar datele supuse analizei, adică propozițiile simțului comun de felul „Acesta e un braț de om“, ci și rezultatele analizei lor, adică propozițiile precum „Există un lucru, și numai unul, despre care este adevărat deopotrivă că este un braț de om și că această suprafață face parte din suprafața lui“. Viziunea analitică asupra filozofiei presupune însă și o a treia clasă de propoziții, ce nu fac parte nici din datele analizei (propozițiile simțului comun ce urmează a fi analizate), nici din rezultatele acestora (propozițiile în care acele date se rezolvă), ci sunt principii conform cărora se efectuează analiza;

unele dintre aceste principii sunt de natură logică – de pildă, acela conform căruia o propoziție complexă poate fi divizată în două sau mai multe propoziții mai simple –, altele de natură metafizică, de pildă (ca să iau un principiu implicat în exemplul de adineaori) că datele senzoriale nu sunt entități mentale ce reprezintă cumva obiecte fizice, ci sunt în fapt părți ale unor obiecte fizice.

Invitat să-și formuleze poziția filozofică, filozoful analitic ar include, probabil, în acea formulare propoziții din toate aceste trei clase. Dar, potrivit unei asemenea viziuni despre filozofie, nu-i foarte clar că datele, rezultatele și principiile sunt la fel de îndreptățite să fie incluse. Datele analizei sunt doar obiectul asupra căruia se exercită gândirea filozofică, așa cum logica se poate exercita asupra propozițiilor avansate (de pildă) de un botanist. Propoziția că toți stejarii sunt dicotiledonate nu este parte a teoriei logice; logicianului în calitate sa de logician nu-i revine nici s-o aserteze, nici să o tăgăduiască. El se mărginește să-i studieze structura logică. Or, dacă sarcina filozofului nu constă în a ataca sau a apăra enunțurile simțului comun, ci doar în a le analiza, atunci un enunț precum „Există alți oameni cu experiențe aidoma alor mele“ nu poate fi parte componentă a poziției sale filozofice, ci doar un exemplu al obiectelor despre care el filozofează. A crede că un astfel de enunț este un element al poziției sale filozofice înseamnă a recădea tocmai în viziunea despre filozofie împotriva căreia el se revoltă în mod expres – aceea potrivit căreia filozofia fie critică simțul comun, fie îl coroborează.

Rezultatele analizei par a se afla în aceeași situație. Pentru că analiza unei propoziții a simțului comun enunță ce anume înseamnă exact acea propoziție; iar dacă obiectul supus analizei este o propoziție a simțului comun, rezultatul analizei, având o semnificație identică cu a ei, este și el o propoziție a simțului comun.

Singura clasă de propoziții care fără nici o îndoială trebuie inclusă în formularea de către filozoful analitic a poziției sale este cea a principiilor conform cărora se efectuează analiza. Aceste principii constituie o teorie despre natura și metoda filozofiei. Or, aceasta este o teorie filozofică, și anume una constructivă; de unde rezultă că, orice altceva va fi trebuind să ne spună filozoful analitic întrebare care-i este poziția filozofică, e clar că este dator înainte de toate să expună aceste principii. Însă el, asemeni filozofului critic, nu doar că-și nesocotește această îndatorire, ci-și face chiar un merit din nesocotirea ei și din aserțiunea că nu posedă nici o teorie constructivă sau sistematică proprie.

7. Că exponenții viziunii despre care vorbim n-ar trebui să-și nesocotească datoria de a examina sau măcar de a formula propriile principii, unii dintre ei o admit. Dr. L.S. Stebbing, într-un recent articol despre „Metoda analizei în metafizică“ (*Proceedings of the Aristotelian Society*, 1932–1933, pp. 65–94), ne reamintește că metoda analitică a fost mult utilizată, timp de peste douăzeci de ani, de către filozofi britanici bine cunoscuți, dar că nici unul dintre ei „n-a găsit cu cale să se întrebe“ pe ce presupoziii se sprijină ea și dacă acestea pot sau nu să fie justificate (p. 75). Punându-și aceste întrebări, dr. Stebbing consideră (și pe bună dreptate, din câte îmi permite să apreciez cunoașterea literaturii filozofice anterioare) că face o muncă de pionierat. Dar, cu toate că în articolul citat se încearcă formularea acestor presupoziii, se admite că „aproape toți marii filozofi din trecut“ le-au negat implicit (p. 66), și nu se face nici o încercare de a dovedi netemeinicia acestor negații sau de a lămuri cât de cât de ce presupozitiile respective trebuie acceptate. Se admite chiar și că „departe de a fi justificate cu certitudine, [ele] nici măcar nu sunt foarte plauzibile“ (p. 92), iar cel mai puternic argument în favoarea oricăreia dintre ele este că „nu văd ce s-ar putea invoca împotriva ei“.

Prin urmare, și aici se impune concluzia că filozofia analitică, asemeni celei critice, este o metodă sprijinită pe niște principii; că aceste principii alcătuiesc sau implică o poziție filozofică constructivă și că singura sarcină incontestabil filozofică pe care exponenții metodei analitice și-au impus-o este de a expune și justifica această poziție. Dar o bună parte din atracția pe care o exercită metoda analitică rezidă în pretenția ei de a fi abolit vechea idee de filozofie constructivă; și singurul comentariu ce poate fi făcut acum despre această pretenție este că filozofia analitică presupune în fapt o doctrină filozofică constructivă, dar că, fidelă caracterului său de formă a scepticismului, declină sarcina de a o formula.

8. S-ar putea replica, eventual, că aceste principii, chiar dacă nu sunt niciodată formulate fățiș și apărate față de critici, sunt totuși, în funcționarea metodei analitice, justificate prin rezultatele la care conduc. Numai că, întâi de toate, exponenții acelei metode țin să ne asigure că rezultatele ei sunt foarte modeste: că ea nu poate niciodată rezolva vreuna din problemele care au fost considerate în trecut – iar majoritatea oamenilor le consideră și în prezent – problemele de căpetenie ale filozofiei; că, într-un cuvânt, perspectiva deschisă de această metodă „pare la prima vedere dezamăgitoare” (Russell, *Our Knowledge of the External World*, p. 27³¹). Iar în al doilea rând, singurul nostru motiv de a accepta aceste rezultate este că acceptăm metoda care duce la ele. Un argument menit să ne convingă că oamenii gândesc sau acționează în anumite moduri poate fi testat *a posteriori*; dacă ei într-adevăr acționează sau gândesc așa, argumentul se poate considera, până una-alta, confirmat. Pe când un argument menit a ne convinge că atunci când spunem „acesta e un braț de om” înțelegem „există un lucru și numai unul, despre care este adevărat deopotrivă că este un braț de om și că această suprafață este o parte din suprafața sa” e un argument care nu trimite la nici un nou fapt și, ca atare, nu poate fi verificat prin vreun test *a posteriori*.

9. Nici una din cele două teorii sceptice nu rezistă, așadar, examinării critice, motivul fiind în ambele cazuri același. Fiecare din ele se leapădă de orice filozofie constructivă; fiecare pretinde că posedă, nu un corp de doctrină, ci doar o metodă: nu o metodă de a ajunge la concluzii filozofice pozitive, ci o metodă de a face altceva – într-unul din cazuri, a demola false filozofii, iar în celălalt, a determina ce anume înțelegem exact atunci când formulăm un enunț. Nici una din ele nu recunoaște că metodele presupun principii – principii sistematice dacă metodele sunt sistematice – și că scepticismul proclamat de ele nu este mai mult decât o pretenție voalată ca aceste principii să fie exceptate de la critică sau chiar și de la formularea lor explicită, adevărul și suficiența lor fiind asumate. Cât timp dăinuie această stare de lucruri, nu se poate concede că filozoful critic sau analitic, oricât l-am prețui altminteri în calitate de comentator critic al filozofiei altora, se achită, fie și în chip incipient, de sarcina formulării unei poziții sau a unui program filozofic propriu.

10. Examinând, așadar, avantajele și dezavantajele acestor două teorii despre cuprinsul și metoda filozofiei, am constatat că ele încalcă anumite reguli pe care singure le-au formulat. Le-am fi putut însă respinge și după o examinare mult mai sumară. Fiecare din ele se află în conflict cu primul principiu al metodei filozofice de a cărui formulare s-a ocupat capitolul al doilea al eseului nostru; iar dacă mi-aș fi îngăduit să presupun că cititorul recunoaște acel principiu, critica ar fi sunat după cum urmează.

Concepția critică asumă că un demers poate fi distructiv fără a fi constructiv. Aceasta presupune că demersurile constructiv și distructiv sunt două specii ale unui gen, iar în acest caz primul nostru

principiu ne spune că în filozofie ele se vor suprapune, iar suprapunerea poate merge oricât de departe. Cu alte cuvinte, un filozof care desfășoară o argumentație pur distructivă va îmbrățișa, în mod conștient sau inconștient, o poziție constructivă, tot ce-i rămâne de ales fiind dacă să expună această poziție în mod explicit și critic, sau doar s-o asume pe furiș.

Concepția analitică presupune că există nu doar o distincție, ceea ce i s-ar admite bucuros, ci o diferență între a ști că aceasta este o masă de scris și a ști ce anume am în vedere când spun că ea este o masă de scris. A aserta o propoziție și a o analiza sunt specii ale unui gen definit³² drept „atitudine adoptată față de” respectiva propoziție. Dar, dacă în cazul filozofiei speciile unui gen se suprapun, a aserta și a analiza, deși distincte, nu pot în filozofie să fie separate; iar un filozof, invitat să afirme sau să nege o propoziție dată, păstrează dreptul de a spune „Nu mă pot pronunța dacă această propoziție este adevărată sau falsă până nu înțeleg ce anume înseamnă”. Așa a replicat întotdeauna filozofia tradițională invitațiilor de acest fel; și tot ce susține școala analitică este că, replicând în acest fel, ea a fost victima confuziei dintre asertare și analiză. De pe acum ar trebui să fie clar că o atare confuzie există doar în mintea filozofului analitic care susține că, întrucât filozoful tradițional spune „Nu pot să fac *A* fără a face *B*”, acestuia îi scapă distincția dintre *A* și *B*, când de fapt le distinge, dar refuză să le separe. Pe scurt, modul tradițional de a proceda este corect, iar partizanul analizei nu atât încearcă să reformeze metoda filozofică, cât o dojenește că este filozofică.

În critica mea nu am adoptat o asemenea cale deoarece, deși cititorul a consimțit, potrivit învoielii dintre noi încheiate în capitolul al doilea, să accepte aceste principii în chip ipotetic spre a vedea la ce ne conduc, el are dreptul să ceară ca pe parcursul acestui demers poziția noastră să fie din când în când verificată întrebându-ne în ce măsură se potrivesc concluziile din asumțiile inițiale cu rezultatele obținute pe alte căi. Căci se poate ușor întâmpla ca o argumentare să pornească de la niște asumții ce cuprind o mică eroare care, pe măsură ce argumentarea înaintează, se multiplică la fiecare pas; încât este o precauție elementară față de acest pericol să se ceară ca asumțiile inițiale să fie constant verificate prin asemenea referiri încrucișate. Acest principiu este deosebit de important în argumentarea filozofică deoarece, după cum am explicat în capitolul precedent, gândirea filozofică nu cunoaște simple asumții și ca atare nu se poate axa pe principiul că adevărul sau falsitatea ipotezelor ei inițiale nu contează.

Era așadar de dorit să arătăm că cele două poziții sceptice nu doar trebuie dezavuate ca incompatibile cu ipotezele convenite între noi, ci se vădesc a fi eronate chiar și potrivit propriilor lor standarde. O asemenea verificare a asumției noastre inițiale poate constitui un îndemn pentru cititor de a persevera în travaliul de elaborare a consecințelor ei și totodată prefigurează concepția despre raționamentul filozofic pe care o vom formula în capitolul următor. După ce vom fi făcut acest lucru, se va vedea că cele două teorii criticate în capitolul de față sunt ambele, într-un anumit sens, justificate ca exprimând o parte din adevăr, deși, negând restul, transformă acest adevăr parțial în eroare.

Note

³⁰. Mi se pare că prof. G.E. Moore adoptă o astfel de poziție în contribuția sa intitulată „În apărarea simțului comun” (*Contemporary British Philosophy*, vol. II, pp. 193 și urm); căci, la pp. 195–196 ale aceluși studiu, el enunță o propoziție pe care la p. 207 o numește primul punct al poziției sale filozofice. Esențialul acestei propoziții, pe care îmi permit s-o abreviez – căci constă din nu mai puțin de 200 de cuvinte – este următorul: Mulți alți oameni, în afară de mine, au știut și știu, *mutatis mutandis*, ceea ce eu știu atunci când spun,

bunăoară, că sunt om, sau că polița din biroul meu de lucru este mai aproape de mine decât dulapul cu cărți. Presupun că prof. Moore consideră că această propoziție aparține simțului comun.

[31.](#) În versiunea românească, Bertrand Russell, *Cunoașterea lumii exterioare*, trad. de D. Stoianovici, Editura Humanitas, București, 2013, p. 40 (*n. red.*).

[32.](#) W.E. Johnson, *Logic*, I, 6. În acest loc Johnson nu include analiza printre atitudinile pe care le enumeră, dar îmi închipui că textul său reprezintă fidel poziția școlii de gândire despre care discut.

VIII

DEDUCȚIE ȘI INDUCȚIE

§ 1

1. Pentru a discuta despre natura inferenței filozofice, este indicat să pornim de la întrebarea dacă ea este deductivă sau inductivă. Aceasta presupune să o comparăm cu raționamentul deductiv din știința exactă și cu cel inductiv din știința empirică. Voi încerca să fac acest lucru, cu precizarea, formulată în primul capitol (§ 2.6), că mă preocupă nu cum funcționează efectiv raționamentul în știința exactă sau în cea empirică, ci cum trebuie să funcționeze în filozofie.

La orice inferență se pot deosebi trei lucruri: datele de la care se pleacă, principiile conform cărora se raționează și concluzia la care se ajunge. În știința exactă datele sunt niște supoziții: de exemplu, că ABC este un triunghi dreptunghic. Principiile sunt așa-numitele axiome: de exemplu, că, adunând o aceeași cantitate la două cantități egale, sumele rezultate vor fi egale. Concluziile sunt inferate demonstrativ, adică arătând că decurg în mod riguros logic din date, conform principiilor.

2. Axiomele necesare unei științe exacte sunt, pare-se, de două feluri. Unele nu aparțin, propriu-zis, corpului acelei științe, ci logicii; sunt principiile conform cărora trebuie efectuată întotdeauna demonstrația ca atare. Celelalte aparțin științei respective; ca, de exemplu, în geometria euclidiană, că două drepte nu pot închide un spațiu între ele.

Primul grup de axiome, cele logice, sunt necesare științei, dar nu sunt parte componentă a acesteia. Ele îi sunt necesare în sensul că, dacă n-ar fi adevărate, respectiva știință n-ar putea face nici un pas înainte; astfel încât, deși pot fi numite presupoziii, ele nu sunt simple supoziții. Nu sunt parte a științei pentru că aparțin logicii, iar succesul științei care le presupune nu servește la confirmarea lor. A le confirma sau a le pune sub semnul întrebării ține de logică. Raționamentul științei exacte porcede de la aceste axiome în sens ireversibil și atârână cu toată greutatea sa de ele ca de un punct fix.

Grupul al doilea de axiome, cele speciale, sunt parte componentă a științei, dar una de un fel aparte. Conform concepției mai vechi despre știința exactă, ele sunt știute a fi adevărate, dar au particularitatea – aparent ciudată într-o știință exactă – de a nu se cere demonstrate. Sunt de la sine evidente, adică se știe că sunt adevărate fără a fi demonstrate; adevărul lor nu numai că poate fi sesizat în acest mod (căci și în cazul adevărilor demonstrabile putem uneori recunoaște, printr-un soi misterios de intuiție, că sunt necesarmente adevărate, chiar dacă pe moment nu știm să le demonstrăm), dar nici nu există vreun alt mod în care să poată fi sesizat; ele nu admit nici un fel de demonstrație. Astfel, propozițiile cert adevărate care formează corpul științei exacte se distribuie în două clase: cele indemonstrabile, sau axiomele speciale, și cele demonstrabile, sau concluziile.

Linia mentele principale ale acestei concepții nu sunt, întru cât ne privește, afectate dacă se susține că despre axiomele speciale nu știm dacă sunt adevărate, ele fiind doar asumate. Axiomele logice nu

pot fi doar asumate, dat fiind că (așa cum am arătat în capitolul al șaselea) o propoziție filozofică nu poate fi niciodată decât categorică; nu putem gândi ca și cum principiile gândirii ar fi adevărate, pentru că, dacă n-ar fi adevărate, pur și simplu nu am gândi. În schimb, axiomele speciale pot fi considerate simple asumptii; iar în acest caz ar trebui să spunem că întreg corpul științei exacte constă din asumptii, dar că acestea se distribuie în două clase: asumptiile primare sau fundamentale, așa-numitele axiome speciale, și asumptiile secundare sau derivate, numite concluzii.

3. În oricare din cazuri, raționamentul are o proprietate pe care o voi descrie spunând că este ireversibil. Concluziile sunt dependente logic de axiome, pe când axiomele nu depind de concluzii: atitudinea noastră față de axiome nu este în nici un fel afectată de descoperirea că ele conduc la cutare rezultate particulare; dimpotrivă, numai pentru că mai întâi acceptăm axiomele, acceptăm și concluziile la care ele conduc.

Această ireversibilitate este un atribut necesar al științei exacte: ea poate raționa doar spre înainte, dinspre principii spre concluzii, neputându-se niciodată întoarce spre a merge de la concluzii la principii, fie că vorbim de principiile speciale, ce fac parte din corpul științei respective, sau de principiile generale, care aparțin logicii. Spre a preîntâmpina orice neînțelegere, să precizăm că, deși în știința exactă raționamentul nu poate fi niciodată reversibil în privința principiilor ei, el poate fi – și în general este – reversibil în privința datelor ei; date fiind axiomele, caracterizate în ambele cazuri prin aceeași necesitate, putem raționa fie de la congruența laturilor unui triunghi la congruența unghiurilor de la bază, fie de la congruența unghiurilor de la bază, la congruența laturilor.

§ 2

4. Filozofia se aseamănă cu știința exactă prin exigența raționamentului riguros și constrângător. Fiecare din ele se axează pe principul că nu poate fi asertată nici o concluzie pentru care nu se poate oferi o rațiune valabilă și suficientă. Este așadar firesc ca sub aspectul metodelor ei inferențiale filozofia să prezinte anumite analogii cu matematica; de unde nu urmează însă că metodele lor sunt sau ar putea fi vreodată identice în toate privințele.

O diferență inevitabilă constă în aceea că în filozofie dispăre împărțirea axiomelor în cele ce aparțin științei în cauză și cele ce aparțin logicii. Logica este o ramură a filozofiei, o ramură inseparabilă de celelalte; chiar dacă cineva care investighează o problemă de etică își poate permite să spună „acest aspect al problemei mele îl pot lăsa cu totul deoparte, pentru că este unul logic, și nu etic“, chestiunea n-ar fi prin asta decât amânată, dat fiind că filozoful ca atare este obligat, mai devreme sau mai târziu, să studieze logica. Prin urmare, în timp ce alte științe pot să nu se arate interesate de propriile presupozii logice, filozofia nu poate; și ca atare, ea nu are două feluri de axiome, ci unul singur, cel ce face parte din chiar corpul ei.

5. Mai există însă și o a doua diferență. Axiomele filozofiei, întrucât sunt propoziții filozofice, se impune a fi asertate categoric; ele nu pot fi simple asumptii. Aceasta ar părea să implice că sunt niște propoziții evidente, care formează primele principii ale unui sistem deductiv de gândire ireversibil. Este sustenabilă o astfel de viziune?

Dacă ea a fost vreodată împărtășită de cineva, ne-am aștepta să o găsim în scrierile marilor filozofi-matematicieni din secolul al XVII-lea; căci probabil că nimeni n-a avut asemenea motive și

asemenea competență pentru a introduce în filozofie metode matematice, cum au avut Descartes și discipolii săi.

6. Atunci când, nemulțumit de rezultatele întregii gândiri sistematice de până la el, Descartes a decis să pornească iar de la început, el nu a distins în mod explicit cazul filozofiei de cazul celorlalte științe; și, după cum am precizat deja în primul capitol, metoda după care el a decis să lucreze pe viitor urma a fi aplicată fără deosebire tuturor celor trei ramuri ale cunoașterii – metafizica, știința naturii și matematica –, deși era o metodă preluată vădit din matematică. Descartes ar părea, așadar, să ofere un exemplu, benefic sau nu, de aplicare a metodei matematice în filozofie. Dacă însă dăm uitării teoria sa despre metodă și ne adresăm practicii sale, constatăm că, atunci când era efectiv angajat în travaliul filozofic, el era un prea bun filozof ca să nesocotească diferențele necesare dintre raționamentul filozofic și cel matematic.

Primul său principiu, „Gândesc, deci exist“, nu este nici un adevăr de la sine evident, nici o asumție. Deși punct de plecare al întregului său demers metafizic, acest principiu este efectiv statornicit, în pasajul unde apare enunțat pentru prima dată, printr-o demonstrație; iar la analiză se vedește că aceasta este o demonstrație de un gen aparte, căreia Kant îi va da mai târziu denumirea de deducție transcendentă. Convins că o mare parte din ceea ce considerăm drept cunoaștere constă din erori, Descartes își propune să o examineze în detaliu, supunând îndoii tot ce este îndoielnic în ea. „Însă curând după aceea – continuă el – mi-am dat seama că, atunci când voiam să gândesc că totul este fals, trebuia în chip necesar ca eu, cel care gândeam, să fiu ceva.“³³

În limbaj kantian, în acest pasaj principiul *cogito ergo sum* este dedus în chip transcendentă, arătând că el constituie condiția fără de care nu ar fi posibilă experiența – în acest caz experiența îndoii sistematice – așa cum ea există efectiv.³⁴ Dacă nu așa exista ca ființă gânditoare, nu m-aș putea îndoii. Chiar îndoiala privitoare la propria-mi existență este deci o garanție a existenței mele. Oricare putea fi teoria explicită a lui Descartes despre metoda filozofică, el vedește aici, în practică, o percepție întru totul justă a diferenței dintre ea și metoda matematică.

I-am face o nedreptate lui Descartes dacă am sugera că el nu sesiza această diferență. Programul său explicit, așa cum este formulat în *Discours*, recunoștea fără îndoială o unică metodă *pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*³⁵ și nu dădea de înțelese în nici un fel că ar putea exista o metodă aparte potrivită problemelor specifice ale gândirii filozofice. Un cititor ar putea trage în chip firesc concluzia că intenția lui era de a asimila în toate privințele metoda filozofiei celei a matematicii; când însă a fost efectiv trasă această concluzie, iar un corespondent l-a invitat, câțiva ani mai târziu, să-și expună vederile asupra anumitor chestiuni de metafizică *selon la méthode des géomètres, en laquelle vous êtes si bien versé*³⁶, Descartes a dat curs cererii, furnizându-i astfel lui Spinoza modelul pentru o doctrină filozofică *ordine geometrico demonstrata*, dar făcând totodată observația că într-o anumită privință acea metodă nu se potrivește metafizicii, unde, spre deosebire de matematică, „principala dificultate constă în a concepe primele noțiuni în mod clar și distinct“³⁷.

7. Poate că acea dificultate n-a fost înțeleasă în toată amploarea ei înainte ca Immanuel Kant să se fi trezit din somnul dogmatic; nu a mai fost însă niciodată pierdută cu totul din vedere de către marii succesori ai lui Descartes, care i-au interpretat întotdeauna preceptele în lumina practicii lui. „Metoda geometrică“ a lui Spinoza diferă de metoda geometriei tocmai în punctul asupra căruia Descartes i-a atras atenția corespondentului său. Parcă anume spre a sublinia că înțelege acel punct,

Spinoza a comprimat întreg Argumentul Ontologic al lui Anselm, așa cum îl reformulasese Descartes, în așa-numita sa „primă definiție“, fraza cu care debutează *Etica* sa. Atunci când scrie: „Prin cauza de sine înțeleg ceva a cărui esență îi include existența sau a cărui natură nu poate fi concepută decât ca existentă“³⁸, el face ceva mult diferit de simpla definire *more geometrico* a termenilor săi. Enunțul citat nu este o definiție, ci o teoremă: o luare de poziție filozofică și, după cum el știa foarte bine, una controversabilă și controversată.

Leibniz face la fel. În foarte concisa sa *Monadologie*, el începe cu două propoziții ce au aparența unei definiții, respectiv a unei axiome, iar împreună enunță concepția despre o substanță fără întindere și indivizibilă.³⁹ Însă Leibniz știa, și putea fi sigur că și cititorii săi își vor aminti, că aceasta era o concepție ce ridică multe dintre cele mai vechi și mai controversate probleme din filozofie și că el, asemeni lui Spinoza, își începea tratatul nu prin a-și defini termenii, ca matematicianul, ci prin a prezenta în rezumat un întreg sistem metafizic; și nu prin a enunța o axiomă de la sine evidentă, ci prin a afirma o extrem de controversabilă teoremă.

8. Așadar, atunci când Kant susținea că filozofia nu poate cuprinde axiome și că primele ei principii necesită demonstrație, dar una de un fel aparte; atunci când ataca în principiu și în amănunt folosirea metodelor matematice în filozofie și conchidea că ele nu puteau conduce la altceva decât la ridicarea unor „castele din cărți de joc“⁴⁰; când Hegel, pe urmele lui Kant, arăta că filozofia se află în postura aparte de a trebui să-și justifice propriul punct de plecare – aceste luări de poziție nu erau noi: le erau familiare marilor filozofi-matematicieni din secolul al XVII-lea, așa cum le-au fost întotdeauna tuturor filozofilor competenți. Iar dacă în practica lor efectivă kantienii s-au îndepărtat într-o anumită măsură de metodele folosite de cartezieni, dându-și mai multă osteneală pentru a evita primejdiile unei prea strânse asimilări a gândirii filozofice celei matematice, prin aceasta n-au făcut decât să insiste asupra unor diferențe pe care cartezienii, deși poate le-au pierdut din vedere în teorie, nu le-au ignorat niciodată cu totul, deși poate n-au sesizat în practică unele dintre implicațiile lor.

§ 3

9. Dar ce înțeles poate avea aserțiunea că filozofia trebuie să-și justifice punctul de plecare? Firește, nu acela că, înainte să poată începe trivoliul filozofiei propriu-zise, este necesar să existe o filozofie preliminară având sarcina de a-i justifica principiile. Aceasta ar fi ca și cum am sprijini lumea pe un elefant iar elefantul pe o broască țestoasă – procedeu care, după cum și-a dat seama Kant, nu este explicat în mod adecvat botezând elefantul „Metafizică“ iar broasca țestoasă „Propedeutică critică sau transcendentală“. Dacă e ca primele principii ale filozofiei să fie justificate, ele trebuie justificate prin această filozofie însăși.

Aceasta se poate face numai dacă raționamentele filozofiei, în loc să urmeze un traseu ireversibil de la principii la concluzii, ar urma unul reversibil, principiile susținând concluziile, iar concluziile susținând, la rândul lor, principiile. Dar un raționament de acest fel, în care A se sprijină pe B iar B, reciproc, pe A, este un cerc vicios. Ar trebui cumva să conchidem de aici că filozofia se află în dilema fie de a renunța la funcția ei caracteristică și de a se conforma tiparului ireversibil al științei exacte, fie să-și piardă orice rigoare complăcându-se într-o argumentare circulară?

10. Soluția dilemei rezidă într-o caracteristică a gândirii filozofice la care m-am referit deja în mai

multe rânduri: principiul socratic că raționamentul filozofic nu conduce la concluzii pe care, într-un anumit sens, să nu le cunoaștem deja. Toate școlile de gândire filozofică au acceptat acest principiu, recunoscând că filozofia, spre deosebire de știința empirică, nu ne face să cunoaștem lucruri pe care pur și simplu le ignoram, ci să cunoaștem în chip diferit lucruri pe care într-un fel le cunoșteam deja. Aceasta decurge, de altminteri, și din propria noastră ipoteză; căci, dacă speciile unui gen filozofic se suprapun, distincția dintre cunoscut și necunoscut, care în materii nefilozofice presupune o diferență între două clase de adevăruri reciproc exclusive, în materie filozofică admite posibilitatea de a cunoaște și totodată a nu cunoaște un același lucru; paradox ce dispare în lumina ideii de scară a formelor cunoașterii, unde a ajunge să știi înseamnă a ajunge să știi într-un chip nou și superior.

A justifica o propoziție în filozofie nu înseamnă, așadar, a o transfera din clasa lucrurilor necunoscute în cea a lucrurilor cunoscute, ci a o face cunoscută într-un mod nou și mai adecvat. De exemplu, este un mod relativ inadecvat de a cunoaște un lucru dacă doar observăm că el arată într-un anumit fel, dar nu înțelegem de ce arată așa; un mod mai bun de a-l cunoaște ar fi observația dublată de înțelegere; iar dacă, privind anumite fapte în lumina anumitor principii, ajungem să înțelegem faptele și în același timp să avem o confirmare vizibilă a principiilor, cu asta vom fi câștigați atât în cunoașterea faptelor, cât și în cunoașterea principiilor.

11. Aici iese în evidență un contrast dintre gândirea filozofică și cea din științele exacte. Cunoștința noastră că pătratul ipotenuzei este egal cu suma pătratelor catetelor depinde (vorbesc pentru mine însumi) de o demonstrație. Există, după cum am precizat deja, și cazuri în care aprehendăm intuitiv concluzia și în lipsa oricărei demonstrații; normal însă demonstrația constituie pentru noi singura garanție a adevărului concluziei. În filozofie nu este așa; aici în mod normal știm fără nici o demonstrație că o anumită propoziție este adevărată; iar rostul demonstrației nu este de a ne asigura că ea este așa, ci de a ne arăta de ce este așa și a ne pune prin aceasta în situația să o cunoaștem mai bine.

Nici chiar sistemul filozofic cel mai ostentativ deductiv, de pildă cel al lui Spinoza, nu poate fi deductiv în sensul în care este deductivă geometria. Pentru a ști că „cine își imaginează că este distrus ceea ce urăște se va bucura“, Spinoza nu a trebuit să aștepte până când a construit demonstrația pe care o prezintă în *Etica* (III, prop. xx). Dimpotrivă, știa asta, și probabil toate celelalte propoziții de conținut cuprinse în *Etica*, încă înainte de a-i fi venit în minte ideea de a le încorpora într-un sistem sau de a inventa pentru ele demonstrații, derivându-le dintr-un mic număr de principii prime. Efectul construirii sistemului său etic – iar aceasta se aplică sistemelor filozofice în general – este expunerea sub formă de ansamblu rațional și ordonat a unor propoziții ce erau cunoscute în substanța lor încă înainte de a fi început travaliul filozofării.

12. Dacă filozofia diferă de știința exactă prin această caracteristică – anticiparea, cum am putea-o numi, a concluziilor ei printr-o experiență care le aprehendează în substanța lor înainte de a începe să raționeze –, de aici vor decurge și alte diferențe; principala fiind că în filozofie concluziile pot fi testate comparându-le cu aceste anticipări și că prin această testare pot fi verificate și principiile ce operează în acel raționament. Iar dacă lucrurile stau așa, sensul raționamentului în privința principiilor și a concluziilor este reversibil, fiecare dintre ele justificându-se prin apel la celelalte; nu este vorba însă de un cerc vicios, deoarece aici „a justifica“ înseamnă a ridica la un grad de

cunoaștere mai înalt: ceva ce era simplă observație devine acum nu doar observat, ci și înțeles; ceea ce era doar principiu abstract este verificat prin apel la fapte.

Această concepție despre filozofie, ca reafirmare a unei cunoașteri pe care în substanța ei o posedăm deja înainte de a începe să filozofăm, întâmpină anumite dificultăți și reclamă anumite modificări și dezvoltări înainte de a putea fi considerată rezonabil de sigură; până atunci însă putem rezuma după cum urmează principala ei implicație pentru metoda de raționament proprie filozofiei.

Dacă substanța cunoașterii filozofice ni se oferă, fie și în chip nebulos și confuz, înainte de a începe raționamentul filozofic, scopul acestui raționament nu poate fi decât de a o prezenta într-o nouă formă; iar aceasta va fi o formă rațională, adică forma unui sistem construit conform anumitor principii. Filozoful care dezvoltă un asemenea sistem nu țese o pânză de idei scoase din străfundurile propriului spirit. El exprimă în chip rațional și ordonat rezultatele experienței proprii și a altora, iar la fiecare pas al argumentării sale, în loc să pună câte o singură întrebare, ca în știința exactă, și anume „Ce decurge din cutare premise?“, trebuie să pună deopotrivă și o alta: „Oare concluzia concordă cu ceea ce constatăm în experiența efectivă?“. Acest test este deci o parte componentă esențială a raționamentului filozofic, iar orice argumentare a cărei concluzie nu poate fi testată în acest fel este, din punct de vedere filozofic, defectuoasă.

§ 4

13. Iată-ne deja ajunși departe de concepția despre filozofie ca știință deductivă. După cum vedem acum, raționamentul filozofului nu atârână cu întreaga-i greutate de punctul lui de plecare, ci de-a lungul întregii lui desfășurări este susținut prin referiri încrucișate la experiență. Înseamnă asta că în ultimă instanță se bazează pe fapte? Nu este filozofia nimic altceva decât o teorie bazată pe observație și experiență, pe scurt, o știință empirică? Pentru a răspunde la această întrebare, se impune să examinăm ce se înțelege prin inferență în știința empirică.

Raționamentul inductiv caută să întemeieze propoziții universale prin examinarea de fapte individuale. Aceste fapte constituie premisele (datele), iar propozițiile universale, concluziile; și mai există niște principii conform cărora se efectuează raționamentul. Datele sunt cunoscute empiric prin percepție sau din consemnarea istorică a unor percepții din trecut. La începutul procesului concluzia trebuie să fie deja prezentă sub formă de ipoteză, spre a fi testată punând-o în relație cu datele. Inițial ea este avansată ca simplă posibilitate; scopul procesului este de a o converti într-o probabilitate, cu cât mai mare, cu atât mai bine. Ea poate atinge o probabilitate atât de mare, încât să conteze practic drept o certitudine; există însă o linie ce desparte chiar și cea mai înaltă probabilitate de certitudine în sensul propriu al acestui cuvânt, linie pe care ipotezele raționamentului inductiv nu o pot trece niciodată. Aceasta ne dă răspunsul la întrebarea ce anume înseamnă în știința empirică vocabula „a întemeia“⁴¹; înseamnă a întemeia ca probabil.

Datele, dimpotrivă, încep prin a fi certe și niciodată nu încetează de a fi așa. Procesul inductiv nu adaugă nimic acestei certitudini și nici nu o diminuează: el se sprijină integral pe observație. E adevărat că uneori intervin erori de observație și că ivirea unui conflict între presupusa observație și o propoziție obținută prin inducție ne poate face să corectăm o astfel de eroare; dacă însă conflictul persistă, nu încapem îndoială care din două trebuie să cedeze în fața celeilalte. Inducția e datoare să se conformeze faptelor; acestea nu depind în nici un sens de ea, pe când ea depinde de ele.

14. Principiile inducției, asemeni celor ale științei exacte, sunt de două feluri. Unele sunt principii pur logice, care încep prin a fi certe iar pe parcursul inducției certitudinea lor nici nu crește, nici nu scade. Altele se dovedesc, la examinare, a fi nu doar asumptii, ci asumptii cu plauzibilitate inerentă mică sau nulă; maximul pe care-l putem spune în favoarea lor este că nu știm să fie neadevărate și că este convenabil să le asumăm. Dintre aceste două feluri de principii, primele sunt presupuse logic de orice inducție, ceea ce înseamnă că nu pot fi întemeiate prin raționament inductiv. De altfel, raționamentul inductiv n-ar putea fi nici suficient spre a le întemeia; căci, fiind principii logice, ele trebuie neapărat să fie afirmate categoric, or, după cum am văzut, concluziile inductive nu pot fi niciodată decât cel mult probabile.

Cel de-al doilea fel de principii (ca, de pildă, că viitorul va semăna probabil cu trecutul, sau cunoscutul cu necunoscutul) sunt asumptii necesare ca să putem în genere infera, așa cum facem totdeauna în gândirea inductivă, că, întrucât unii S sunt P, înseamnă că, probabil, toți S sunt P. Dar aceste principii nu sunt în nici un sens confirmate de succesul raționamentelor bazate pe ele. Dacă nu le-am asuma, n-am putea deloc efectua raționamentele bazate pe ele; dar oricât de frecvent și cu oricât succes am efectua raționamente de acest fel, știm întotdeauna că respectivele asumptii sunt asumptii și nimic mai mult. Ceea ce sporește odată cu succesul demersurilor noastre inductive nu este probabilitatea unor principii ca acela că viitorul va semăna cu trecutul, ci probabilitatea unor ipoteze ca aceea că fermentarea se datorește unor microorganisme. Principiile nu apar niciodată în chip de concluzii, nici măcar în sensul diluat în care vorbim de concluzii în cazul gândirii inductive.

Mișcarea logică a gândirii inductive este, deci, ireversibilă în același sens în care este ireversibilă și cea a științei exacte. Principiile pe care se sprijină inducția nu primesc, la rândul lor, nici o susținere din partea procesului inductiv însuși. Ele ori sunt certe de la început până la sfârșit, ori sunt, de la început la sfârșit, simple asumptii.

Procesul de gândire din știința exactă, deși ireversibil în privința principiilor, poate fi reversibil în privința datelor (*supra*, § 1.3 *ad fin.*). Sub acest aspect, raționamentul inductiv nu este reversibil; căci datele lui sunt ceea ce sunt deoarece se bucură de statutul de fapte cheazășuite de percepție; și cu toate că putem infera existența unui fapt neobservat pe temeiuri obținute inductiv din studiul unor fapte similare, noi doar îl inferăm (unde a infera, ca întotdeauna în contextul gândirii inductive, înseamnă a întemeia drept probabil), nu-l și percepem.

15. Așadar, deși există o asemănare între cunoașterea inițială pe care o posedăm despre obiectele investigației filozofice înainte de a începe să filozofăm și datele factuale stabilite prin observație și experiment pe care le posedăm la începutul unei cercetări inductive, între cele două există și importante deosebiri.

În filozofie cunoașterea inițială formează substanța cunoașterii finale, materialul din care se construiește sistemul. Exact aceeași propoziție pe care de la început o știam adevărată este reafirmată cu dovezi în corpul sistemului. Pe când, în știința empirică, cunoașterea inițială nu constituie materialul din care, ci baza pe care se construiește teoria; astfel, formularea teoriei ciclonilor nu reclamă expunerea observațiilor barometrice individuale sau a altor observații individuale de care ea depinde.

În al doilea rând, în știința empirică cunoașterea inițială constă din fapte individuale; pe când în filozofie, întrucât între cunoașterea inițială și concluzii există omogenitate – altminteri concluziile n-

ar putea fi cunoașterea inițială ridicată la un grad mai înalt – și întrucât concluziile sunt propoziții universale, cunoașterea inițială trebuie și ea să constea din propoziții universale. Așa se face că datele filozofiei nu sunt niciodată simple fapte în sensul de evenimente, obiecte, acțiuni etc. individuale, ci sunt întotdeauna universale; de pildă, în cazul adineaori citat din Spinoza, cunoștința despre care spuneam că o poseda înainte de a-și începe travaliul de filozofare sistematică nu era un fapt individual de felul „Cutare om, care urăște cutare și cutare lucru și și-l închipuie pe acesta distrus, se bucură“, ci propoziția universală „Oricine aflat în aceste circumstanțe se bucură“.

În al treilea rând, datele științei empirice, fiind niște fapte individuale, sunt aprehendate prin percepție; pe când datele filozofiei, întrucât sunt propoziții universale, nu pot fi aprehendate în acest mod, ci doar prin ceva de natura a ceea ce numim gândire, ca deosebită de percepție. Prin urmare, dacă spunem că acea cunoaștere inițială pe care filozofia se sprijină este obținută prin experiență, se impune să adăugăm că termenul „experiență“ are în acest caz un înțeles special: nu de experiență a unui subiect percepător, ci de experiență a unui subiect gânditor.

16. Cunoașterea inițială sau datele inițiale ale filozofiei diferă, așadar, în mai multe privințe de cele ale științei empirice: în privința relației în care stă cu procesul de raționament, în privința propriei constituții, precum și în privința modului în care ajungem în posesia ei. Însă diferențele nu se opresc aici. Diferă și metamorfoza pe care o suferă în procesul gândirii.

În știința empirică începem prin a percepe că faptele se prezintă în cutare mod și continuăm prin a edifica o teorie menită să explice de ce se prezintă așa. Dar adăugând această nouă teorie vechilor fapte, nu ajungem să cunoaștem faptele în alt fel, ci ajungem doar să avem în mintea noastră, pe lângă vechea cunoaștere, ceva nou – o nouă opinie, căci nu este cunoaștere *stricto sensu*, întrucât nu e niciodată pe deplin certă. Procesul este aici un fel aparte de acumulare. În filozofie însă, cunoașterea (aici cuvântul acesta se aplică) *de ce*-ului lucrurilor se răsfrânge și asupra cunoașterii felului în care ele se prezintă. Noua cunoaștere îi imprimă celei vechi o nouă calitate; înțelegând de ce lucrurile se prezintă așa cum se prezintă, nu doar adăugăm o cunoștință la o alta, ci ajungem să o cunoaștem mai bine pe cea veche. Cunoașterea noastră nu doar se acumulează, ci se și dezvoltă; nu doar sporește, ci se ameliorează; se lărgeste și totodată se consolidează.

17. Drept urmare, există o diferență paralelă și în ce privește rezultatul procesului, concluzia la care conduce raționamentul. În cazul științei empirice acest rezultat este ceva nou, ceva diferit de date și adăugat lor; în cazul filozofiei, el constă din datele înseși, elaborate într-o formă nouă și mai rațională. În știința empirică, rezultatul unui proces inductiv este o ipoteză care stă, oarecum nebulos, în afara faptelor de care depinde, precum umbra unui munte proiectată asupra unui nor. În filozofie, teoria ce se naște din examinarea faptelor nu este o simplă ipoteză; ea este totuna cu aceste fapte, înțelese însă mai în profunzime; cele două stau aici, oarecum, în relația în care stă un munte văzut izolat cu același munte văzut în locul pe care-l ocupă în masivul muntos căruia îi aparține.

§ 5

18. Afirmția că în filozofie concluziile trebuie controlate prin apel la experiență este, așadar, valabilă doar dacă o luăm ca pe o simplă indicație despre modul în care raționamentul filozofic diferă de cel din științele exacte; ea ne induce însă în eroare dacă-i asociem implicația că în filozofie relația dintre teorie și experiență seamănă cu cea existentă în științele empirice. În filozofie există

continuitate între experiență și teorie; aici teoria nu este altceva decât experiența însăși, cu o mai mare insistență pe universalitatea ei și cu conexiunile și contradicțiile ei aduse la lumina conștiinței. Experiența evoluează deja spre teorie, iar teoria continuă să fie experiență; dacă este necesar ca teoria să fie verificată prin apel la experiență, experiența, la rândul ei, poate fi suplimentată prin deducere din teorie, și se știe că au existat filozofi care au pășit, argumentând, în zone ale experienței pe care, altfel decât ca filozofi, nu le vizitaseră niciodată. Dar chiar și o astfel de formulare apasă parcă excesiv pe separația dintre teorie și fapte, care în filozofie nu este defel separație, ci doar o distincție de genul celei investigate în capitolul al treilea, între dezvoltări specifice ale aceluiași gen – cunoașterea filozofică – articulat într-o scară de forme.

19. Prin urmare, când distingem, așa cum am făcut-o în cazul lui Spinoza, între cunoașterea în chestiuni de morală pe care un om o posedă înainte de a începe să filozofeze și sistemul ordonat în care cunoașterea sa se convertește prin filozofare, cunoașterea presupus nefilozofică sau prefilozofică de la care a început acest proces este nefilozofică doar într-un sens relativ. Ea este mai puțin filozofică decât cea în care se metamorfozează, dar nu este strict sau absolut nefilozofică; numind-o așa, folosim termenul doar în felul în care folosim termenul de raționament illogic sau defectuos, vrând să spunem nu că din el lipsește orice logică, ci că nu cuprinde destulă și că acest defect strică și doza de logică pe care o conține. Așadar, când niște oameni se angajează în ceea ce îndeobște numim filozofare, cunoașterea pe care ei o posedă deja este, încă de atunci, plină de elemente filozofice; ea nu se află la capătul zero al scării, pentru că aici nici nu există un capăt zero; se află, cel puțin, la nivelul unu.

20. Aceasta conferă o nouă semnificație relației dintre „concluziile“ gândirii filozofice și „experiența“ pe care ele se bazează și prin apel la care sunt verificate. Aceste două vocabule sunt denumiri aplicabile oricăror două trepte succesive pe scara de forme ale cunoașterii filozofice. Ceea ce se cheamă experiență poate fi oricare din treptele de pe această scară; prin ea însăși, orice experiență umană este impregnată, de la un capăt la altul, de elemente filozofice; doar că este relativ imatură și irațională în comparație cu treapta aflată imediat deasupra, la care aceste elemente sunt mai deplin dezvoltate.

A spune că teoria se cere verificată prin apel la experiență pare, așadar, aidoma cu a spune că mai-raționalul trebuie să-și dovedească raționalitatea prin conformare cu mai-puțin-raționalul, iar asta pare a suna anapoda. Însă ceea ce se cere de la superior nu este să concorde pur și simplu cu inferiorul, ci să-l explice pe acesta: să-i prezeve substanța într-o nouă formă, care se raportează la cea veche cam în felul în care un fapt *plus* rațiunile în sprijinul lui se raportează la faptul nud. Drept urmare, când întrebăm dacă o teorie morală concordă cu experiența morală, întrebăm dacă teoria face inteligibilă experiența pe care în fapt o posedăm.

21. Pe fiecare treaptă a scării, există un dat sau corp de experiență, treapta ce a fost efectiv atinsă; și există totodată o problemă – aceea de a explica această experiență prin construirea unei teorii despre ea, care nu este altceva decât aceeași experiență ridicată, printr-o gândire mai intensă, la un nivel superior de raționalitate. Atingerea acestui obiectiv nu este decât continuarea unui proces deja început; doar pe calea gândirii am atins punctul în care ne aflăm, căci experiența asupra căreia filozofăm este deja o experiență rațională, încât motivul nostru de a merge mai departe este acela că suntem deja angajați în realizarea acestui obiectiv. Dar gândirea nouă și mai intensă trebuie neapărat

să fie gândire de un fel nou; în ea se manifestă noi principii, iar acestea oferă un criteriu prin care principiile implicate în ultima treaptă sunt depășite. Așa se face că ultimul stadiu atins, privit ca o teorie, este acum o teorie criticată și infirmată; ceea ce rămâne neclintit nu este adevărul său ca teorie, ci faptul că a fost efectiv atins, faptul că am dobândit experiența lui; iar criticându-l și demolându-l ca teorie, îl confirmăm și explicăm ca experiență.

22. Aceasta este, așadar, natura generală a inferenței filozofice. Viziunea critică despre ea este corectă când susține că ea constă întotdeauna și în chip esențial în infirmare; orice doctrină pozitivă ar fi propusă, pasul următor pentru filozofie constă în a o demola, a o distruge ca teorie, lăsând-o să subziste doar ca experiență. Dar această viziune reține doar latura negativă a procesului; ea pierde din vedere latura lui pozitivă, necesitatea de a explica acea experiență prin apel la noile principii implicate în procesul critic însuși.

Viziunea analitică are dreptate susținând că orice mișcare a gândirii filozofice începe cu un dat ce deja este cunoaștere și continuă prin a explica semnificația acestui dat. Ea greșește doar întrucât uită că, explicând cunoașterea noastră, ajungem s-o cunoaștem într-un mod diferit; datul nu rămâne un punct fix, ci, fiind supus analizei, suferă o prefacere, pierzându-și forma inițială și reapărând în una nouă.

Gândirii filozofice i se potrivește caracterizarea de deductivă, deoarece în fiecare etapă a evoluției sale ea este, cel puțin ideal, un sistem complet bazat pe principii și străbătut, în toată textura sa, de conexiuni logice; acest sistem este însă mai mult decât un sistem deductiv, deoarece principiile sunt deschise criticii și trebuie să se apere invocând succesul cu care explică experiența noastră.

Din acest motiv, întrucât filozofia este întotdeauna o încercare de a discerne principiile ce străbat experiența și fac din ea un întreg rațional, este îndreptățit s-o numim inductivă; ea diferă însă de o știință inductivă deoarece experiența pe care se bazează teoriile ei este ea însăși experiența unei viețuiri, teoretizări, filozofări raționale. Drept urmare, întrucât datele de la care ea pornește și pe care trebuie să le explice sunt omogene cu concluziile ei, cu teoriile prin care caută să le explice, activitatea de filozofare este un dat pentru filozofie, iar printre obiectivele ei se numără și cel de a se explica pe sine însăși; și acest lucru, care este adevărat chiar și la un nivel incipient al evoluției filozofice, devine tot mai adevărat pe măsură ce ea devine din ce în ce mai filozofică. Astfel încât maturitatea unei filozofii poate fi judecată după claritatea cu care ea aprehendează principiul enunțat la începutul eseului de față – că teoria filozofiei este o parte esențială a filozofiei.

Note

33. *Discours de la Méthode, quatrième partie, ad init.: „Mais aussitôt après je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose“.*

34. Cf., de pildă, Kritik d. r. Vernunft, Trans. Anal., cap. II, § 14, „Übergang zur trans. Ded. der Kat.“, A 93, B 126: „*folglich wird die objektive Gültigkeit der Kategorien, als Begriffe a priori, darauf beruhen, dass durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich sei*“ [Critica rațiunii pure, „Analitica transcendențială“, Cartea întâi, cap. II, § 14, „Trecere la deducția transcendențială a categoriilor“: „prin urmare, valabilitatea obiectivă a categoriilor drept concepte a priori se va întemeia pe faptul că numai datorită lor e posibilă experiența (în ce privește forma gândirii)“ (n. red.)]. Aceeași metodă se aplică și principiilor: A 148–149, B 188: „*Grundsätze a priori führen diesen Namen nicht bloss deswegen, weil sie die Gründe anderer Urteile in sich enthalten* (adică sunt puncte de plecare ale raționamentului), *sondern auch weil sie selbst nicht in höheren und allgemeineren Erkenntnissen gegründet sind* (adică nu pot fi demonstrate deductiv). *Diese Eigenschaft überhebt sich doch nicht allemal eines Beweises [...]* (această demonstrație necesară se obține) *aus den subjektiven Quellen der Möglichkeit einer Erkenntnis des Gegenstandes überhaupt*“ [„Principiile a priori poartă acest nume nu numai fiindcă conțin în ele fundamentele altor judecăți, ci și pentru că ele însele

nu sunt întemeiate pe cunoștințe mai înalte și mai generale. Această însușire nu le dispensează totuși totdeauna de o dovadă [...] din izvoarele subiective ale posibilității unei cunoașteri a obiectului în genere“ – *Critica rațiunii pure*, „Analitica transcendentă“, Cartea a doua, cap. II, „Sistemul tuturor principiilor intelectului pur“ (n. red.)].

[35](#). Fr.: „de a ne folosi just rațiunea și a căuta adevărul în științe“ (n. red.).

[36](#). Fr.: „după metoda geometrilor, în care sunteți atât de pricepuți“ (n. red.).

[37](#). *Deuxièmes objections* (Œuvres, ed. Simon, p. 160); *Réponses aux deuxièmes objections* (ibid., p. 182).

[38](#). *Etica*, partea I, def. 1: „*Per causam sui intelligo id cuius essentia involvit existentiam, sive id cuius natura non potest concipi nisi existens*“ [traducerea românească urmează versiunea lui Alexandru Posescu, din Spinoza, *Etica*, Editura Humanitas, București, 2006, p. 5 (n. tr.)].

[39](#). „(1) *La Monade, dont nous parlons ici, n'est autre chose qu'une substance simple qui entre dans les composés; simple, c'est-à-dire sans parties.*

(2) *Et il faut qu'il y ait des substances simples, puisqu'il y a des composés; car le composé n'est autre chose qu'un amas ou aggregatum des simples.*“

[„(1) Monada, despre care vom vorbi aici, nu este altceva decât o substanță simplă, care intră în tot ce e compus; simplă, adică fără părți.

(2) Și trebuie să existe substanțe simple, de vreme ce există compusul; căci ceea ce este compus nu este altceva decât o îngrămadire, adică un agregat al celor simple.“ – Leibniz, *Monadologia*, trad. de Constantin Floru, Editura Humanitas, București, 1994, p. 54 (n. red.)]

[40](#). K.R.V., A 727, B 755: „*Ich werde [...] zeigen [...] dass der Messkünstler, nach seiner Methode, in der Philosophie nichts als Kartengebäude zustande bringe*“ [„Mă voi mulțumi să arăt [...] că geometrul, urmând metoda lui, nu realizează în filozofie decât castele din cărți de joc“ – *Critica rațiunii pure*, „Disciplina rațiunii pure“ (n. red.)].

[41](#). În original, *establish* (n. tr.).

IX

IDEEA DE SISTEM

§ 1

1. În primul capitol al eseului de față făceam observația că cea mai recentă mișcare constructivă din gândirea filozofică, numită acolo „kantiană“, s-a încheiat acum o sută de ani⁴²; că a urmat o perioadă în care studiile filozofice au cunoscut o relativă eclipsare și desconsiderare; și că în prezent ele sunt în curs de revigorare, cunoscând o stare de fermentație ce pare a da temei speranțelor într-o nouă mișcare constructivă. Construcția se asociază cu ideea de sistem; iar în filozofie, printre ale cărei sarcini necesare se numără și cea a înțelegerii de sine, o perioadă de efort constructiv nu poate fi decât una în care gândirea se concepe ca fiind esențialmente sistematică în formă. Ceea ce înseamnă că, pentru a putea spera într-o viitoare perioadă de travaliu constructiv în filozofie, se impune să lămurim ce anume înțelegem într-un asemenea context prin cuvântul „constructiv“, adică să ne formăm o idee clară despre natura unui sistem filozofic.

Înainte de a putea face acest lucru, trebuie să ne debarasăm, în privința ideii de sistem, de o anumită prejudecată, firească într-o epocă de fermentație și experimentare și, cu atât mai mult, în una de apatie și nepăsare. Prejudecată devenită aproape dogmă în ultima sută de ani, când ideea de filozofie ca sistem a fost, cel mai adesea, fie luată în derâdere ca o superstiție depășită, fie, dacă a fost acceptată, acceptarea a fost obligatoriu însoțită de scuze și rezerve.

Nu este însă vorba de o simplă prejudecată. Ci de o atitudine bazată pe rațiuni serioase, dintre care principalele par a fi următoarele.

Se spune că ideea de sistem este incompatibilă cu conceperea gândirii ca neconținută înaintare, prin noi descoperiri, spre noi puncte de vedere. Un sistem se pretinde a fi ceva *definitiv*; or, cunoașterea umană nu se încheie niciodată, iar filozoful care construiește un sistem nu face altceva decât să încerce – de fiecare dată în van – să închidă poarta spre viitor. Apoi, un sistem emite pretenția de *completitudine*; or, indiferent de cum se prezenta situația în trecut, când totalul cunoașterii umane acumulate era mic, vastitatea domeniului pe care ar trebui să-l acopere o viziune de ansamblu asupra cunoașterii actuale face ca o asemenea întreprindere să fie peste puterile unui singur om. Un sistem se mai pretinde *obiectiv*, dar în fapt este de fiecare dată o elaborare personală și particulară, expresia punctului de vedere subiectiv al autorului său: există tot atâtea sisteme filozofice câți filozofi, iar progresul științei a învederat că singura nădejde de permanență rezidă în proiectul mai modest de a adăuga puțin câte puțin la un corp de cunoștințe ce depășește orizontul oricărui cercetător sau gânditor individual. În fine, un sistem reclamă *unitate*; el pretinde că fiecare problemă e legată de fiecare alta și că rezolvarea fiecăreia este posibilă prin aplicarea anumitor reguli metodologice uniforme, ceea ce echivalează cu a potrivi – mai bine zis a înghesui – fiecare

Întrebare pe care o poate ridica filozofia într-un unic calapod și a o îngloba în arhitectura unui unic edificiu. Or, problemele filozofiei sunt de genuri atât de diverse, încât nu pot fi tratate satisfăcător decât dacă fiecare este abordată potrivit cu specificul ei, cu o libertate și o suplețe metodologică mult mai mari decât ar îngădui-o ideea de sistem.

2. Ar fi lesne de replicat critic acestor obiecții remarcând că sunt un compus instabil alcătuit din două elemente: (a) o anumită ostilitate față de filozofie ca atare, ostilitate ce generează cerința ca ea ori să-și înceteze existența, ori, dacă vrea să continue, atunci să renunțe la vechile ei metode și la vechile ei scopuri, conformându-se în ambele aceste privințe modelului oferit de știință; și (b) o justă apreciere a adevăratei naturi a filozofiei, dublată de cerința ca ea să nu se mai mulțumească a imita servil alte forme de gândire, ci să înceapă în sfârșit să-și urmărească propriile scopuri cu propriile-i metode. Ar fi lesne de arătat că, în măsura în care se bazează pe primul din aceste motive, obiecțiile enumerate pot căpăta răspuns potrivit principiilor deja enunțate în acest eseu; și că, în măsura în care se bazează pe cel de-al doilea motiv, ele vizează nu sistemele filozofice ca atare, ci sistemele nefilozofice care uzurpă funcția celor filozofice și își revendică numele lor.

Un asemenea mod de a le replica nu ar fi însă cu adevărat mulțumitor. Cele două obiecții exprimă, în moduri diferite, o cerință pe care orice filozofie viitoare trebuie s-o satisfacă și convingerea că această cerință nu a fost întru totul satisfăcută de nici o filozofie din trecut. Această cerință și această convingere ar putea fi exprimate logic și coerent doar de către cineva aflat deja în posesia unei filozofii logice și coerente; or, obiecțiile pe care le-am schițat vin din partea unor persoane dispuse a recunoaște cu franchețe că nu posedă o asemenea filozofie; ba chiar sunt un mod de a explica de ce aceia care le formulează nu nutresc defel speranța de a ajunge să aibă un sistem filozofic propriu. O critică de felul celei pe care am schițat-o n-ar fi, așadar, decât etalarea unei pedanterii: ea ar însemna ca acele obiecții să fie tratate ca și cum ar fi rezultatul unei filozofii sistematice, ceea ce ele nu se pretind a fi, în timp ce spiritul lor nu ar fi criticat și nici măcar înțeles. De aceea, voi încerca în cele ce urmează să le tratez drept expresii ale unui punct de vedere cu care trebuie să ajungă la un *modus vivendi* orice viitoare filozofie constructivă care reprezintă ceva mai mult decât un joc academic.

3. Prima obiecție era că un sistem se pretinde a fi definitiv, pretenție ce nu poate fi decât falsă, de vreme ce cunoașterea umană este în continuă creștere și transformare. Luată *ad litteram*, aceasta nu este o obiecție față de ideea de sistem filozofic, ci față de orice fel de sistem, bunăoară față de o prezentare sistematică a matematicii sau a medicinei; pentru că în orice domeniu de studii există întotdeauna speranța unor noi pași înainte și în nici unul dintre ele un sistem, oricând s-ar alcătui, nu poate fi definitiv. Cu toate acestea, oamenii de știință, istoricii și alți cercetători încearcă la răstimpuri să-și prezinte cunoștințele într-o formă sistematică. Iar sistemele lor, deși vor ajunge negreșit să se învechească și să fie abandonate, îndeplinesc o funcție necesară, neînchizând, ci mai curând deschizând porțile viitorului; căci, pentru a progresa în cunoaștere, trebuie mai întâi să știm unde ne aflăm, or, nici un gânditor nu poate determina poziția în care se află fără a încerca să o formuleze sistematic.

Dar obiecția se îndreaptă cu o forță specială împotriva ideii de sistem *filozofic*. În alte domenii ale gândirii este plauzibil – nu știu în ce măsură și efectiv realizabil – să spunem despre cunoașterea noastră că este un agregat de piese separabile; un inventar la care se pot face adăugiri fără a altera ceea ce s-a acumulat până atunci. Chiar și când adaosul este derivat logic din acest bagaj de

cunoștințe anterior, deducția e un proces ireversibil, care nu se repercutează asupra punctului de plecare. În aceste domenii este deci plauzibilă ideea că, atunci când facem bilanțul cunoașterii noastre, înregistrăm niște bunuri ce sunt permanente; pe când în filozofie, unde fiecare nouă descoperire se repercutează asupra a ceea ce știam până atunci, cu ocazia fiecărui pas înainte trebuie refăcut din temelii întreg edificiul cunoașterii.

Putem admite toate aceste remarci; dar, deși ele dovedesc că un sistem filozofic este foarte greu de construit, nu dovedesc și că orice încercare de a-l construi este greșită. Până la urmă, filozofia este o formă a gândirii umane, supusă schimbării, susceptibilă de erori, capabilă de progres. Drept urmare, și filozoful, ca orice cercetător, trebuie din când în când să-și facă bilanțul, iar concluziile să și le exprime într-o formă sistematică, pentru ca progresul să poată continua. Datorită anumitor particularități ale filozofiei, un asemenea demers necesită mai multă răbdare și o perspectivă mai critică decât în cazul istoriei științei; dar acesta nu este un motiv de a renunța la el. De altfel, filozofia nu implică mai mult decât indiferent ce alt domeniu pretenția de cunoaștere definitivă. Lucrul acesta trebuie recunoscut de toate filozofiile din viitor. Nici filozofiile din trecut nu l-au trecut total cu vederea; unul dintre cei mai mari constructori de sisteme își încheia unul din tratatele sale sistematice cu cuvintele *bis hierher ist das Bewusstseyn gekommen*⁴³; iar în această notă – trecutul a fost lichidat, acum suntem gata să întâmpinăm viitorul – trebuie să se încheie orice sistem, filozofic sau de alt fel.

4. Cea de-a doua critică era că în prezent nici un gânditor nu poate de unul singur să cuprindă cu mintea întreg câmpul cunoașterii, spre a avea acea viziune completă pe care o reclamă construcția unui sistem filozofic. Cu aserțiunea că nimeni nu poate cuprinde de unul singur întregul câmp al cunoașterii contemporane putem fi de acord; însă de aici nu rezultă că nimeni nu poate cuprinde adecvat cu privirea câmpul filozofiei moderne. Menirea filozofiei nu este de a fi o enciclopedie a cunoașterii umane, ci de a se ocupa cu problemele ei specifice în modul ei specific; și cum filozofia are mai puțin decât orice altă ramură a cunoașterii înfățișarea unei acumulări de fapte, în cazul ei există mai puține motive decât oriunde altundeva de a crede că trecerea timpului face ca, prin simpla creștere a volumului său, obiectul ei să fie mai anevoie de cuprins.

Dar chiar și așa, ar putea insista susținătorul obiecției la care ne referim, construcția unui sistem strict filozofic, cu tot ceea ce el pretinde autorului său, atât înăuntrul sferei de cunoaștere strict filozofice, cât și în afara ei, este o întreprindere peste puterile unui singur om. Numai că nu i se cere, nici nu i s-a cerut vreodată unui om să se achite de unul singur de o asemenea sarcină. Marile sisteme ale trecutului au fost construite încorporând material preluat din opera altora; astfel că, în loc de a concepe istoria gândirii ca pe o succesiune de sisteme personale – o filozofie socratică, una platoniciană, una aristotelică ș.a.m.d. –, ar fi mai aproape de adevăr să gândim o unică filozofie greacă, operă a mai multor minți, care au remodelat-o și în parte au reconstruit-o așa cum generații succesive de meșteri zidari reconstruiau o catedrală medievală.

Dacă orice sistem stă astfel într-o relație organică cu trecutul, el stă într-o relație organică și cu prezentul. Fiecare filozof se află plasat, așa-zicând, pe un făgaș particular de studiu prin faptul că alții în jurul său desfășoară un travaliu care îl reclamă pe al său ca pe un complement; la fel ca în orice știință, există și în filozofie o împărțire tacită a câmpului gândirii, munca fiecărui gânditor în parte fiind contribuția sa la întregul mai vast la care el se simte colaborator.

Cum orice filozofie este în parte un împrumut din filozofii ale trecutului iar în parte o colaborare cu cele ale prezentului, nu poate exista un sistem filozofic privat, personal, autonom. Dacă vreodată în trecut și-a închipuit cineva că așa ceva este posibil (iar aceasta este o chestiune de istoria filozofiei, ce nu se impune discutată aici), pe viitor o asemenea vanitate se cere negreșit abandonată.

5. Cea de-a treia obiecție era că în timp ce, prin însăși natura ei ca gândire, filozofia pretinde că enunțurile ei sunt obiectiv valabile, aceasta este o pretenție pe care ea, dacă îmbracă forma unui sistem, nu o poate niciodată onora. Un sistem filozofic este considerat ceva eminent subiectiv, personal și privat, o expresie a modului în care autorul lui privește lumea. Știința, se zice, este impersonală și obiectivă, astfel încât rezultatele ei au valabilitate pentru toate ființele raționale și pentru toate epocile, pe când un sistem filozofic este atât de impregnat de elemente subiective, încât nu poate fi valabil dincolo de limitele minții care l-a creat; iar acest defect se consideră că nu poate fi înlăturat decât abandonând ideea de filozofie sistematică și atotcuprinzătoare și preluând în ea metoda studiului compartimentat și a acumulării de rezultate parțiale, care s-a dovedit rodnică în cazul științelor.

După cum am precizat, nu vreau nicidecum să apăr ideea de sistem personal și privat. Dar obiecția despre care vorbim readuce pe tapet o presupusă implicație a ceea ce am spus deja. „Admițând că fiecare filozof nu face decât să contribuie cu câtimea sa la progresul general al gândirii filozofice – susține ea –, abandonezi cu totul ideea de sistem. Cele două nu se împacă; sistemul e una, iar contribuția la un sistem e altceva; dacă fiecare filozof individual nu face decât să-și aducă propria contribuție, nici unul nu se va preocupa de elaborarea sistemului.“

Dar nu cumva acest mod de argumentare comite sofismul falsei disjuncții? Firește că filozoful individual își aduce contribuția sa personală la progresul gândirii și că asta este tot ce poate nădăjdui să facă. Dar gândirea la care își aduce contribuția este gândire filozofică; iar aceasta are ca parte componentă teoria despre ea însăși; de unde urmează că orice filozof, aducându-și contribuția sa, reflectează negreșit la ceea ce face, adică are teoria sa despre locul pe care-l ocupă contribuția sa în cadrul ansamblului la care el contribuie. Așadar, aducându-și această contribuție personală, el este nevoit să regândească întrebarea generală privitoare la ce este filozofia.

După cum se vede, nu e vorba de o contradicție, ci de o completare a celor spuse în răspunsul la cea de-a doua obiecție. Din natura specifică a filozofiei decurge că fiecare filozof, dacă-și aduce cu adevărat o contribuție personală la cunoaștere, prin aceasta nu doar adaugă o piesă la un inventar; ci, vrând-nevrând, el reconfigurează în chip nou, în mintea sa, ideea de filozofie ca întreg. Și reciproc, numai încercând să atingă acest obiectiv redutabil, el poate aduce o contribuție, oricât de modestă, la propășirea generală a filozofiei; căci până nu se confruntă cu această problemă, travaliul său, orice altceva va fi fiind, nu este cu adevărat filozofic, deoarece îi lipsește una dintre notele distinctive ale gândirii filozofice.

6. Cea de-a patra obiecție era că idealul de filozofie ca sistem nesocotește diversitatea problemelor filozofice, impunându-le un unic calapod și supralicitând întruna conexiunile dintre ele, când de fapt este preferabil ca ele să fie tratate ca niște probleme independente, care se cer abordate fiecare potrivit cu specificul ei și folosind metodele cerute de acest specific. Cel ce ridică această obiecție resimte, mai degrabă decât concepe, filozofia ca pe o strădanie constantă de a rezolva probleme ce se ivesc spontan, ba într-un punct, ba în altul din cuprinsul obiectului ei; fiecare

problemă prezintă noi elemente atât în conținut, cât și în formă și reclamă pentru soluționarea ei adecvată un ochi proaspăt și un spirit flexibil; iar toate deopotrivă vor fi greșit formulate și greșit soluționate dacă sunt abordate din perspectiva unei formule date de-a gata.

Cititorul prezentului eseu n-are nevoie să i se spună că în cazul metodei filozofice formulele rigide și prestabilite sunt nefaste; dacă acceptă punctul general de vedere dezvoltat în capitolele precedente, el îl va saluta pe autorul acestei noi obiecții ca pe un aliat. Acesta s-ar putea dovedi însă un aliat periculos. Dacă preconizează doar că un filozof trebuie să se preocupe în mod sistematic și metodic de evitarea formulelor rigide și de revizuirea principiilor sale în lumina concluziilor la care ajunge, e în regulă; dacă însă nu-și dă seama că evitarea metodică a rigidității este ea însăși un sistem metodologic și crede că nu există nici o diferență între gândirea sistematică și gândirea aservită unor formule prestabilite, înseamnă că este un anarhist al spiritului, al cărui travaliu nu poate decât să pustiască terenul pe care gândirea l-a cultivat și ale cărui principii se vor vedea în mod sigur contestate.

§ 2

7. Am întâmpinat fiecare dintre cele patru obiecții concedând în principiu teza pentru care autorul obiecției părea decis să se războiască. Se pune acum întrebarea: ce mai rămâne din ideea de sistem după ce au fost făcute toate aceste concesii? Oare nu are dreptate anarhistul susținând că filozofia nu poate spera niciodată să fie sistematică într-un sens inteligibil al acestui cuvânt, ci trebuie să se mulțumească cu discuții punctuale despre chestiuni punctuale, unde fiecare discuție să urmeze o metodă improvizată anume spre a se potrivi cu particularitățile obiectului discutat?

Mi se pare cel mai bine ca răspunsul la această întrebare să fie dat în două etape: mai întâi întrebând dacă propunerea de a abandona ideea de sistem în filozofie este rezonabilă sau este mai degrabă funciarmente autocontradictorie, ca și cum cineva ar spune „metoda mea este de a nu avea nici o metodă; singura mea regulă în gândire este de a nu avea defel reguli”; iar apoi întrebând dacă nu cumva caracteristicile despre care am admis că aparțin gândirii filozofice, departe de a fi incompatibile cu ideea de sistem, n-ar putea să decurgă logic din acea idee când ea este modificată, conform principiilor adoptate într-un alt loc al acestui eseu, astfel încât să se potrivească cu cazul special al filozofiei.

Întâi de toate deci, cred că se poate arăta că în filozofie, sub o formă sau alta, ideea de sistem este inevitabilă și că nici o încercare de a o tăgădui nu poate izbuti decât dacă merge până la a tăgădui orice înțeles vocabulei „filozofie“.

Să presupunem că un filozof, acut conștient de diferențele dintre o problemă și o alta, preocupat să nu o falsifice pe nici una din ele asimilând-o uneia de alt gen, și hotărât să o trateze pe fiecare conform cu profilul ei distinct, își impune regula ca fiecare problemă să fie abordată ca și cum ar fi prima și singura problemă întâlnită vreodată de gândirea filozofică.

Să ne închipuim în continuare că el își pune întrebarea: respingând ideea de sistem, ce anume resping, de fapt? Tăgăduiesc, de pildă, că diversele cercetări ce au în comun calificativul de „filozofice” posedă o natură comună, pe care acel calificativ o desemnează? Dacă la această întrebare el răspunde că nu există o astfel de natură comună, *cadit quaestio*⁴⁴; cuvântul „filozofie” este lipsit de semnificație. Dacă însă există o natură comună, în ce constă ea?

Ar putea să conștie în forma lor, ca exemple ale aceluiași tip general de gândire, sau în conținutul lor, ca fiind interesate de obiecte aparținând unei aceleiași categorii generale. Dacă filozoful nostru plasează natura comună în forma lor, prin aceasta și-a abandonat deja poziția; pentru că implicit a admis că gândirea filozofică își are modurile sale proprii de a proceda, astfel încât izolarea fiecărei probleme de celelalte sub aspectul metodei dispare.

Dar comunitatea de natură nu se poate mărgini la formă. În privința conținutului sau a obiectului de studiu, aceste varii cercetări au cel puțin un lucru în comun, anume că toate sunt preocupate de chestiuni filozofice. Vedem așadar că diferitele obiecte de studiu, precum și diferitele metode, oricât de mult s-ar deosebi între ele, sunt inevitabil, toate, exemplificări ale problematicii filozofice, precum și ale metodei filozofice: între ele există în mod necesar acel tip de relație care leagă între ele cazurile ce se subsumează unui aceluiași concept.

Acest concept este cel de filozofie – sub aspect formal conceptul de gândire filozofică, iar sub aspect material conceptul de obiecte sau teme de gândire filozofice. Iar acest concept va fi, de bună seamă, nu doar general, ci generic: se va divide în specii iar acestea mai departe în subspecii, formând astfel un sistem de specificări în care trebuie să poată fi integrate undeva orice eșantion de gândire filozofică și orice temă filozofică.

8. Privitor la natura acestui sistem se pot spune mai multe lucruri. Conceptul de filozofie este el însuși un concept filozofic, și deci între clasele lui specifice vor exista suprapuneri. Va fi imposibil ca domeniul problemelor filozofice să fie împărțit în compartimente reciproc exclusive; problemele etice vor avea, pe lângă aspectele etice, și aspecte logice, și viceversa; iar diversele științe filozofice, în loc să se ocupe fiecare de câte un obiect propriu, vor trebui privite ca ocupându-se fiecare de câte un aspect distinct al unuia și aceluiași obiect. Spinoza, încercând să elucideze această problemă, vorbea de o singură substanță înzestrată cu două atribute, întinderea și gândirea, legate între ele în așa fel încât nu reprezintă părți componente separabile ale esenței ei – viziune falsă în care se poate lesne aluneca dacă vorbim de două aspecte –, ci, așa-zicând, două limbaje, fiecare exprimând întreaga natură a acelei unice substanțe. Două științe filozofice – dintre care una tratează despre întindere, iar cealaltă despre gândire – s-ar ocupa, așadar, în viziunea lui Spinoza, nu cu două problematice separate, ci cu problematice ce sunt cumva, funciarmente, identice.

Este foarte greu de văzut cum trebuie concepute această identitate și această diferență. Clar este însă că există două moduri în care ele nu trebuie concepute: nu există grupuri total diferite de probleme etice, logice etc. având toate o aceeași formă filozofică; tot așa, nu există un unic obiect de studiu, în care toate diferențele dintre diversele științe filozofice să fie scufundate în neant. Prima dintre aceste concepții eronate ar diviza substanța filozofiei, iar cea de-a doua i-ar anihila distincțiile.

9. Pesemne că s-ar putea arunca lumină asupra acestor dificultăți înaintând dinspre conceptul de clase suprapuse spre cel al scării de forme. Dacă conceptul de filozofie este unul filozofic, diferite grupuri de probleme filozofice nu doar se vor suprapune, ci vor fi filozofice în moduri diferite, precum și în grade diferite; iar metodele ce li se potrivesc se vor conforma și ele, în moduri și grade diferite, ideii generale de metodă filozofică. Diversele părți care împreună alcătuiesc corpul filozofiei vor forma astfel o scară prin urcarea căreia obiectul studiat devine tot mai filozofic în

sensul că ajunge să fie într-o măsură tot mai mare obiectul căutat de filozofie, iar metoda devine tot mai filozofică în sensul că exprimă din ce în ce mai adecvat natura specifică a gândirii filozofice.

Din acest punct de vedere, concepția potrivit căreia diversele științe filozofice tratează aspecte distincte ale aceluiași obiect sau exprimă attribute distincte ale aceleiași substanțe va fi modificată privindu-le ca termeni ai unei scări, fiecare pătrunzând mai adânc decât cel precedent în esența obiectului său și exprimând mai adecvat natura acelei unice substanțe. Filozofia ca întreg, în forma ei de sistem, ni se înfățișează acum ca o scară de filozofii unde fiecare diferă de rest nu doar calitativ, întrucât se ocupă de o formă specifică a unicului obiect filozofic universal, folosind o metodă potrivită și deci specific distinctă, ci și ca grad, ca întruchipare mai mult sau mai puțin adecvată a idealului de metodă genuin filozofică aplicată unui obiect genuin filozofic.

Fiecare formă dintr-o astfel de scară rezumă întreaga scară de până la ea; adică fiecare formă este ea însăși un sistem în care problematica și metodele formelor subordonate ei își află un loc subordonat. Din punctul de vedere al filozofului a cărui gândire a atins o formă dată, fiecare formă subordonată, considerată drept o filozofie de sine stătătoare și distinctă, prezintă două aspecte. Ca filozofie distinctă de a lui, ea este o discuție după o metodă pe care el nu o folosește a unei probleme de care el nu se ocupă; ca filozofie opusă filozofiei lui, ea este un exemplu concret al modului cum nu trebuie filozofat. Dar aceeași formă, când e privită ca subordonată filozofiei lui, se înfățișează ca o eroare pe care el a infirmat-o deja; iar ca ceva absorbit în filozofia sa, ea constituie un element în cadrul propriului lui sistem. Astfel, obiectivul oricărei filozofări sistematice are drept una din laturi evidențierea adevărului unor teorii ce, privite ca filozofii distincte și de sine stătătoare, ar trebui repudiate ca niște erori.

10. Conceperea filozofiei sistematice ca un întreg ale cărui părți se leagă între ele precum termenii dintr-o scară de forme permite ca cele patru obiecții enunțate la începutul acestui capitol să fie privite ca formând împreună un rezumat aproximativ și imperfect, dar nicidecum total eronat, al caracteristicilor de căpetenie pe care trebuie să le aibă un sistem filozofic.

„Un sistem filozofic – suna prima obiecție – se pretinde a fi definitiv, dar această pretenție este inevitabil falsă, deoarece porțile cunoașterii rămân mereu deschise.“ Pretinsa contradicție dispare odată ce înțelegem că filozoful, construindu-și sistemul, își are locul său într-o scară a cărei structură este astfel alcătuită încât fiecare termen din ea rezumă întreaga scară de până la el; oricât de mult ar urca pe acea scară, el nu ajunge niciodată la un capăt absolut al seriei, căci, atingând acest punct, descoperă deja noi probleme; el este însă întotdeauna la un capăt relativ, în sensul că, oriunde ar sta, trebuie negreșit să știe unde stă și să rezume progresul pe care l-a realizat până acolo, sub sancțiunea de a nu putea progresa pe mai departe. Iar fiecare asemenea rezumat poate fi făcut o singură dată, fiind ca atare definitiv: problema pe care trebuia s-o rezolve este rezolvată definitiv.

„Un sistem filozofic emite pretenția de completitudine; dar în fapt nu poate fi niciodată mai mult decât o contribuție adusă de autorul său la o sinteză mai cuprinzătoare.“ Și aici ideea scării de forme înlătură contradicția. Fiind una dintre formele cuprinse într-o scară, o filozofie individuală este una din mai multe, un unic moment în istoria gândirii, pe care viitorii filozofi îl vor trata ca atare; dar întrucât reinterpretează filozofiile anterioare și le reafirmă drept elemente cuprinse înăuntrul său, ea rezumă întreg parcursul anterior al acelei istorii, fiind astfel deopotrivă universală și individuală.

„Un sistem filozofic se pretinde obiectiv, dar în fapt nu face decât să exprime vederile proprii și personale ale autorului.“ Nici aici nu este vreo contradicție, dacă dezvoltarea istorică a filozofiei este privită ca desfășurare a unei scări de forme. În măsura în care cineva este filozof competent, filozofia sa răsare cu necesitate obiectivă din poziția sa în istoria gândirii și din problema cu care se confruntă; dar situația și problema respective sunt unice, ceea ce face ca nici un filozof să nu considere acceptabil sistemul altuia fără oarecare modificări. Faptul că fiecare respinge în mod necesar modurile de gândire ale altora, privite ca filozofii de sine stătătoare, și că în același timp le reafirmă ca elemente ale propriei sale filozofii, se datorează nu unor cauze ce țin de gust și de temperament, ci structurii logice a gândirii filozofice.

În fine, „un sistem filozofic reclamă o uniformitate de metodă, pe când un spirit cu adevărat filozofic năzuiește mai degrabă spre flexibilitate“. Dar flexibilitatea pe care o cere filozofia nu este aleatorie, nu este simplă laxitate în aplicarea unei metode ce nu se potrivește prea bine nicăieri; ci este o flexibilitate uniformă sau metodică, în care metodele variază de la o problemă la alta deoarece forma și conținutul se schimbă *pari passu*⁴⁵ pe măsură ce gândirea, parcurgându-și scara de forme, aproximează treptat idealul unui obiect perfect filozofic tratat printr-o metodă perfect filozofică.

După cum ce vede, cele patru luări de poziție nu exprimă imposibilitatea oricărui sistem filozofic, ci caracteristicile pe care trebuie să le aibă orice sistem dacă este organizat în conformitate cu principii derivate din structura specifică a conceptului filozofic.

§ 3

11. Până aici ideea de sistem filozofic a fost schițată, foarte sumar, doar ca idee, fără referire la vreo realizare efectivă a ei. Caracteristicile sale au fost pur și simplu deduse din ideea scării de forme. Rămâne să ne întrebăm dacă acest ideal este undeva și în vreun fel realizat.

E puțin probabil să nu se fi realizat deloc, dat fiind că, după cum am văzut, o idee nerealizată este ceva străin de esența gândirii filozofice; judecata că filozofia este esențialmente sistematică este o judecată categorică și înseamnă că oricine încearcă să gândească filozofic, iar într-o anumită măsură și reușește, va constata negreșit, reflectând asupra gândirii sale, că ea îmbracă forma de sistem. Ideea de sistem nu este nicăieri realizată în mod definitiv și complet; dar tinde să se realizeze ori de câte ori se recunoaște oarecare diversitate în obiectul și metodele gândirii. Această tendință constantă spre configurare sistematică își află expresie în moduri nesfârșit de variate; în câte un mod nou ori de câte ori filozofia descoperă un nou fel de diversitate pe care s-o organizeze într-un tot. Voi da doar patru exemple.

12. În primul rând, împărțirea filozofiei în ceea ce se cheamă discipline filozofice – metafizică, logică, etică etc. – este într-o anumită măsură o realizare a acestei idei; căci ele diferă într-o anumită măsură atât în ce privește natura, ca moduri diferite de abordare a unor probleme de genuri diferite, cât și în ce privește gradul, ca tratări mai mult sau mai puțin filozofice ale unor teme mai mult sau mai puțin specifice filozofiei. Orice filozof își dă seama că obiectele studiate în aceste discipline sunt într-un anume sens aspecte ale unuia și aceluiași obiect și că, atât ca obiect, cât și ca metodă, ele formează, măcar în linii mari, o scară având la unul din capete obiecte și metode ce abia pot fi distinse de cele ale științei empirice – este psihologia, de pildă, o știință empirică sau una filozofică? –, iar la celălalt, bunăoară în metafizică, obiecte în cel mai strict sens filozofice, tratate prin metode

care manifestă în cel mai înalt grad natura gândirii filozofice. Canonul convențional al disciplinelor filozofice corespunde doar în mare și aproximativ ideii de sistem; dar numai în măsura în care-i corespunde poate pretinde să aibă importanță filozofică; altminteri reprezintă doar o grupare empirică de teme filozofice.

13. În al doilea rând, istoria gândirii filozofice, în măsura în care este istorie veritabilă, și nu simplă succesiune temporală de evenimente fără legătură, vădește și ea același gen de aproximare. Ea este istorie veritabilă în măsura în care evenimentele pe care le cuprinde duc fiecare la următorul; adică în măsura în care fiecare filozof a învățat filozofie studiind opera predecesorilor săi. Pentru că în acest caz fiecare din ei încearcă să facă ceea ce a făcut predecesorul său – să filozofeze; dar să o facă mai bine, făcând-o diferit – asimilând tot ceea ce pare adevărat, respingând ceea ce pare fals și producând astfel o nouă filozofie care este în același timp o versiune ameliorată a celei vechi. Succesorul său va sta apoi în aceeași relație cu el și astfel întreaga istorie a gândirii este istoria unei unice strădanii susținute de a rezolva o unică problemă perenă, fiecare etapă realizând un progres pe măsura întregii strădanii depuse în intervalul scurs de la cea precedentă și însumând roadele acestei strădanii sub forma unei unice prezentări a acelei probleme. Într-o istorie de acest fel toate filozofiile trecutului sunt comprimate în cea prezentă și alcătuiesc o scară de forme fără început și fără sfârșit, forme diferite atât ca grad, cât și ca natură, toate distincte între ele și opuse una alteia.

14. În al treilea rând, unui filozof i s-ar putea cere să descrie starea filozofiei din propria-i epocă; și ar fi cât se poate de nefilozofic din partea sa să relice că nu se poate vorbi de o stare a filozofiei, ci doar de un haos sau o învălmășeală de filozofii diferite. Pentru că asta ar arăta că fie refuză, fie nu este în stare să sorteze aceste filozofii pe tipuri, să analizeze afinitățile dintre ele și să le evalueze meritele. Pentru că unui ochi filozofic aceste multiple relații nu-i apar ca fiind impuse din afară termenilor lor, prin actul arbitrar al unui intelect sistematizator; ele subzistă realmente în și între termenii pe care-i leagă, iar a aprehenda acei termeni fără a lua în considerare relațiile dintre ei înseamnă a-i aprehenda inadecvat. Dacă însă aceste relații sunt decelate, nu zic complet – căci aici, ca și în orice alt demers filozofic, completitudinea este cu neputință de atins –, dar măcar într-o măsură însemnată, viziunile filozofice între care ele subzistă se vor vădi a fi puncte nodale într-un sistem de gândire care, ca totalitate, poate fi numit filozofia prezentului.

Acest sistem nu poate fi conceput decât ca o scară de forme; căci diversele filozofii care-l compun variază în privința gradului în care merită titlul de filozofie a prezentului; unele sunt prea nefilozofice pentru a putea revendica fără rezerve acest titlu, unele sunt prea învechite, unele prea fragmentare, unele prea negative. Fiecare din ele prezintă un dublu aspect – în parte, de încercare, niciodată pe deplin izbutită, de a exprima o filozofie completă, în parte de contribuție la ceva mai cuprinzător decât ea însăși; în chip ideal însă se poate găsi un loc chiar și pentru cele mai imature și mai puțin filozofice dintre ele pe o scară care, coborând spre zero dar neatingându-l niciodată, este suficient de lungă spre a cuprinde toate acele opinii nebuloase și fluctuante, pe jumătate sau pe sfert filozofice din care, parțial prin consolidare și parțial prin critică, se înfiripă grupul, relativ cristalizat și organizat, de teorii numite colectiv filozofia zilei de azi. Odată cu această înfiripare, se atinge a doua treaptă principală a scării. Cea de-a treia se atinge atunci când aceste teorii organizate și aparent conflictuale se vădesc a participa, potrivit cu gradul și natura fiecăreia, la un unic spirit comun care, nu într-un sens colectiv, ci în unul eminent, constituie filozofia prezentului.

Un asemenea sistem este doar un ideal, în sensul că reglementează procedeul prin care un filozof încearcă să răspundă la întrebarea asupra căreia se apleacă, dar nu este de așteptat să se regăsească pe deplin încheiat în răspunsul său. Nu este însă un ideal impus obiectului investigat de gândirea acelui filozof; ci este modul în care acesta trebuie să-și aprehendeze obiectul pentru a-l putea aprehenda corect.

15. În sfârșit, el întreprinde un demers nu cu mult diferit de acesta atunci când încearcă să își conceapă propria filozofie. Începe prin a se găsi într-un vălmășag de opinii pe jumătate sau pe sfert filozofice care, examinate fără părtinire, se vădesc a nu fi mai armonioase una cu alta decât cele ale diverșilor contemporani; din aceste opinii, pe care le-a estimat deja diferențiat în privința importanței și profunzimii, se degajă iarăși, prin consolidare și critică, anumite poziții mai mult sau mai puțin pregnant filozofice; acestea variază și ele în privința convingerii cu care sunt susținute – unele mai mult în joacă, unele afirmate cu timiditate, unele considerate fundamentale –, dar fiecare fiind susceptibilă de a se dovedi, la examinare, contradictorie cu una sau alta dintre celelalte. Procesul reîncepe acum la un nivel mai înalt, filozoful încercând să vadă aceste poziții diferite ca părți ale unui întreg coerent, sau, dacă asta nu-i reușește, să corecteze elementele recalcitrante până când ajung să se îmbine cu restul; aceasta implică nu doar ajustarea părților la ideea întregului, ci și ajustarea ideii întregului astfel încât să satisfacă cerințele părților, ceea ce înseamnă că ideea întregului suferă și ea transformări pe măsura parcurgerii scării de jos în sus.

Acestea sunt doar câteva exemple ale nenumăratelor moduri în care gândirea filozofică tinde să se organizeze într-un sistem ce are caracterul general al unei scări de forme. Ceea ce e permanent și esențial nu este cutare sistem sau cutare altul, pentru că orice sistem particular nu este altceva decât un bilanț interimar al progresului gândirii până la momentul alcătuirii lui, ci necesitatea de a gândi sistematic; necesitate ce poate fi nesocotită sau tăgăduită fără mari prejudicii cât timp filozofia își propune să fie doar negativă sau critică, ori cel mult încearcă niște zboruri constructive răzlețe și de scurtă respirație, dar, pentru a-și putea realiza travaliul potrivit menirii sale, ea trebuie să înțeleagă în ce constă acest travaliu: cu alte cuvinte, filozofia trebuie să se gândească pe sine ca fiind sistematică.

Note

[42.](#) Acestea sunt scrise de Collingwood în 1933 (*n. tr.*).

[43.](#) Germ.: „Până aici a ajuns cunoștința“ – Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Prelegeri de filozofie a istoriei*, trad. de Petru Drăghici și Radu Stoichiță, Editura Humanitas, București, 1997, p. 417 (*n. red.*).

[44.](#) Lat.: „chestiunea nu are obiect“ (*n. red.*).

[45.](#) Lat.: „în aceeași măsură“ (*n. red.*).

X

FILOZOFIA CA RAMURĂ A LITERATURII

§ 1

1. Denumirea de filozofie o poartă nu numai un anumit domeniu al gândirii, ci și literatura în care această gândire își află sau își caută expresia. Ține, așadar, de obiectul eseului de față, fie și numai în chip de appendice, întrebarea dacă literatura filozofică are particularități de vreun fel, corespunzătoare gândirii pe care încearcă să o exprime.

Literatura ca gen se divide în speciile poezie și proză. Prozei i se aplică distincția dintre materie și formă, dintre ceea ce spunem și modul în care o spunem. Elementele formale sunt cele pe care le numim calitate literară, stil, scriitură ș.a.m.d.; iar cele materiale sunt ceea ce îndeobște numim „conținutul” operei. Fiecare dintre aceste părți își are propria scară de valori. Sub aspect formal, proza trebuie să fie clară, expresivă și, în sensul cel mai larg al cuvântului, frumoasă; iar sub aspect material, trebuie să fie bine gândită, inteligentă și, în sens general, adevărată. Pentru a satisface prima din aceste cerințe, prozatorul trebuie să fie un artist; iar pentru a o satisface pe cea de-a doua, trebuie să fie un gânditor.

2. Aceste părți sunt distincte, dar nu și separabile. Ca elemente ale prozei, nici una din ele nu poate exista fără cealaltă. Dacă pentru o carte ar fi posibil să fie bine gândită, dar prost scrisă, ea nu ar fi defel literatură; dacă ar putea fi bine scrisă, dar prost gândită, ea, în orice caz, nu ar fi proză. Cele două nu se află însă pe picior de egalitate, ci partea formală se află în slujba celei materiale. Ne exprimăm bine, în proză, numai pentru a spune ceea ce gândim: conținutul primează în fața formei. E vorba, firește, de un primat logic, nu de unul temporal. Conținutul nu există în chip de gând nud, dar pe deplin încheșat, în mintea noastră, înainte să-i dăm un veșmânt verbal. Nu ne cunoaștem gândurile decât într-un mod cețos și semiconștient înainte de a le fi exprimat. Dar în acest chip obscur ele există deja în noi; și, devenind pe deplin conștiente pe măsură ce găsim cuvintele pentru a le formula, ele sunt cele ce determină cuvintele, și nu invers.

3. În cazul poeziei, această distincție dintre materie și formă nu-și află aplicare. În loc de două probleme – a se dumiri ce anume vrea să spună și a decide cum s-o spună –, poetul are o singură problemă. În loc să aibă de satisfăcut două standarde valorice, frumusețea și adevărul, poetul recunoaște unul singur. Unicul rost al unui poem este de a fi frumos; singurele lui calități sunt cele formale sau literare. Nu există ceva ce poetul încearcă să spună, în sensul în care prozatorul încearcă să spună ceva; poetul încearcă pur și simplu să grăiască.

4. Proza și poezia sunt specii filozofic distincte ale unui gen; drept urmare, între ele există suprapunere. Excelența literară, care în proză constituie mijlocul în vederea unui scop, iar în poezie unicul scop sau esența ei, este același lucru în ambele cazuri. Judecate după un criteriu pur literar sau

artistic, calitățile chiar și ale celei mai bune proze sunt inferioare celor ale poeziei, inclusiv ale poeziei mediocre; pentru că aceste calități se alterează inevitabil când în loc de scopuri devin mijloace. Totuși, prozatorul își are și el sălașul pe muntele poeziei, deși trăiește numai pe plaiurile lui mai joase și se adapă din apele lui, nu proaspete cum sunt la izvor, ci tulburate de mîlul albiilor.

5. Distincția despre care vorbim nu trebuie confundată cu cea dintre proză și vers, care este o diviziune empirică între două moduri de scriere, dintre care fiecare poate fi poetic sau prozaic. Există neîndoiește o tendință a poeziei de a îmbrăca forma exterioară a versului; asta deoarece versul, în tiparele sale de ritm și rimă, exprimă o tendință înăscută a limbajului de a se organiza în conformitate cu anumite trăsături intrinsec formale ori de câte ori este eliberat de sarcina de a exprima gândirea. Tipare formale similare își fac mereu apariția și în structura prozei, însă doar pentru a se pierde din nou; se ivesc și aici pentru că fără ele limbajul ar fi total nepoetic și prin asta ar înceta de a mai fi limbaj; și se pierde din nou pentru că aici forma este subordonată conținutului, poezia inerentă limbajului fiind în consecință fărâmițată într-o infinitate de poeme incipiente, abia schițate.

§ 2

6. Filozofia ca gen de literatură aparține domeniului prozei. Dar înăuntrul acestui domeniu ea posedă anumite caracteristici proprii, care pot fi cel mai lesne sesizate comparând-o cu literaturile de știință și de istorie.

Un element notabil al literaturii științifice îl constituie prezența în vocabularul ei a unui număr de termeni tehnici. Dacă savantului nu i s-ar îngădui folosirea acestor termeni, el nu și-ar putea exprima defel ideile strict științifice; prin folosirea lor din ce în ce mai liberă, el ajunge să se exprime cu tot mai mare ușurință și siguranță. În literatura filozofică, termenii tehnici sunt priviți cu oarecare suspiciune. Sunt taxați peiorativ drept jargon, iar filozofii care-i folosesc sunt ironizați ca pedanți și sunt criticați că se eschivează de la îndatorirea de a se explica și de la îndatorirea, și mai presantă, de a se înțelege pe sine.

Impresia că există o diferență între idealurile unui vocabular științific și cele ale unui filozofic nu face decât să se accentueze în urma constatării că mulți dintre cei mai mari filozofi, îndeosebi cei despre care toată lumea admite că nu doar gândesc bine, ci și scriu bine, nu s-au folosit de ceea ce poate fi numit un vocabular tehnic. Berkeley nu are un asemenea vocabular; nici Platon, dacă luăm ca test consecvența uzului; nici Descartes, exceptând cazurile când folosește câte un termen tehnic spre a face referiri la gândirea altora. Iar atunci când un mare filozof pare, precum Kant, că se delectează cu termeni tehnici, nu este deloc unanimă părerea că prin aceasta gândirea sa câștigă proporțional în precizie și inteligibilitate, sau că stilistul din el îl egalează pe filozof.

O trecere generală în revistă a istoriei filozofiei, privită în comparație cu la fel de îndelungata istorie a matematicii, ar arăta că, în timp ce știința exactă s-a ostenit de la bun început să-și construiască un vocabular tehnic în care fiecare termen să aibă o semnificație rigidă și constantă, filozofia a optat întotdeauna pentru o cale diferită: termenii ei și-au modificat semnificația de la un autor la altul și chiar în fazele succesive ale operei aceluiași autor, într-un mod diametral opus situației pe care o constatăm în știință, îndreptățind aserțiunea că, în sensul strict al vocabulei „tehnic“, filozofia nu a avut niciodată ceva ce ar merita numele de vocabular tehnic.

Înainte de a conchide că aceasta e o stare de lucruri ce se cere amendată, ar fi bine să ne întrebăm ce sunt termenii tehnici și de ce este nevoie de ei în exprimarea gândirii științifice.

7. Termenii tehnici sunt termeni neutilizați în vorbirea curentă, ci inventați *ad hoc* pentru câte un scop special sau, alteori, preluați din vorbirea curentă, dar utilizați *ad hoc* în câte un sens special. De ei este nevoie pentru că se dorește exprimarea unor gânduri pentru a căror redare nu este de-ajuns vorbirea curentă. Fiind esențialmente niște inovații de vocabular, și anume inovații artificiale și arbitrar, ei nu pot fi înțeleși și deci nici utilizați dacă nu sunt definiți; iar prin definiție înțelegem aici definiția „verbală” ca distinctă de cea „reală”.

S-a susținut uneori că întregul limbaj constă din sunete adoptate în mod arbitrar spre a servi drept semne pentru anumite gânduri și lucruri; ceea ce ar fi însemnat că el constă din termeni tehnici. Cum însă un termen tehnic necesită o definiție, este cu neputință ca toate cuvintele să fie termeni tehnici, pentru că atunci n-am putea înțelege niciodată definițiile lor. Rostul limbajului este de a exprima sau explica; dacă limbajul nu se poate explica pe sine, nimic altceva nu-l va putea explica; iar un termen tehnic, în măsura în care se cere explicat, nu este limbaj, ci altceva, care seamănă cu limbajul prin aceea că semnifică, dar diferă de acesta prin faptul că nu este expresiv și nici autoexplicativ. Aș putea evidenția distincția pe care o am în vedere, spunând că un termen tehnic nu este, propriu-zis, un cuvânt, ci un simbol, în accepțiunea în care este folosit acest termen când vorbim de simboluri matematice. Vocabularul tehnic al științei nu este, așadar, nici un limbaj, nici o parte specială a unui limbaj, ci un simbolism asemeni celui al matematicii. El presupune limbajul, deoarece termenii din care constă sunt inteligibili doar cu condiția de a fi definiți, iar definirea lor trebuie făcută în limbajul obișnuit sau netehnic, adică în limbajul propriu-zis. În schimb, limbajul propriu-zis nu presupune termeni tehnici, căci în poezie, unde limbajul este în chipul cel mai desăvârșit și pur el însuși, nu se folosesc și nici nu se presupun vreun fel de termeni tehnici, după cum astfel de termeni nu există nici în limbajul primitiv al copilăriei sau în vorbirea curentă, conversațională.

Elementul tehnic din limbajul științific este, așadar, un element străin de esența limbajului ca atare. În măsura în care literatura științifică se lasă călăuzită de tendința ei naturală de a se sprijini pe termeni tehnici, proza științifică se descompune în două feluri de elemente: expresii, în accepțiunea matematică a cuvântului, alcătuite din termeni tehnici, care semnifică idei științifice, dar nu sunt limbaj, și definiții verbale ale acestor termeni, care sunt limbaj, dar nu semnifică idei științifice.

8. Literatura filozofică nu manifestă o asemenea tendință. Chiar și atunci când, dând curs ideii greșite că tot ce este bun în știință se va dovedi bun și în filozofie, ea a încercat să imite în această privință știința, imitația a fost nesemnificativă și superficială, și cu cât a fost dusă mai departe, cu atât s-a dovedit mai infructuoasă. Totul pentru că necesitatea specifică de vocabular tehnic, inerentă științei, nu are pendant în filozofie.

În știință este nevoie de termeni tehnici pentru că în evoluția gândirii științifice întâlnim concepte care ne sunt cu totul noi și pentru care, din acest motiv, trebuie să avem denumiri cu totul noi. Cuvinte precum „chiliagon” sau „pterodactil” sunt adăugiri la vocabularul nostru pentru că lucrurile pe care ele le semnifică sunt adăugiri la experiența noastră. Lucrul acesta este posibil deoarece conceptele științei se divid în specii reciproc exclusive, urmarea fiind că pot să existe specificări ale unui gen familiar care ne sunt total noi.

În filozofie, unde speciile unui gen nu sunt reciproc exclusive, nici un concept nu ni se poate înfățișa vreodată ca o noutate absolută; putem doar ajunge să cunoaștem mai bine ceea ce într-o anumită măsură cunoșteam deja. De aceea, în ea nu avem niciodată nevoie de un cuvânt absolut nou pentru un lucru absolut nou. În schimb, avem întruna nevoie de cuvinte relativ noi pentru lucruri relativ noi: cuvinte prin care să indicăm noile aspecte, distincții, conexiuni pe care gândirea le dă în vileag la câte un obiect familiar; și nici chiar acestea nu ne sunt atât noi, cât, până acum, imperfect aprehendate.

Această cerință nu poate fi satisfăcută de termeni tehnici. Dimpotrivă, termenii tehnici, din pricina rigidității și artificialității lor, sunt efectiv un impediment în satisfacerea ei. Pentru a o satisface, un vocabular are nevoie de două lucruri: grupuri de cuvinte cvasi- dar nu perfect sinonime, diferențiate prin nuanțe de semnificație ce pentru anumite scopuri pot fi ignorate, iar pentru altele devin importante; și vocabule care, fără a fi propriu-zis echivoce, au varii sensuri, distinse în funcție de modurile în care sunt folosite.

9. Aceste două caracteristici sunt exact cele pe care le posedă limbajul obișnuit, ca distinct de un vocabular tehnic. Aserțiune ușor de verificat comparând definiția științifică a unui cuvânt precum „cerc“ cu explicația dată, spre exemplu, în *Oxford English Dictionary* pentru ceea ce același cuvânt înseamnă sau poate însemna în vorbirea curentă. Dacă se susține, potrivit metodei urmate în alte locuri din acest eseu, că, întrucât în știință se folosesc termeni tehnici, ceva corespunzător lor, *mutatis mutandis*, va exista și în filozofie, modificările necesare pentru a preface conceptul redat de un termen tehnic din configurația potrivită științei în una potrivită filozofiei îl vor priva exact de ceea ce-l făcea să fie un termen tehnic și îl vor converti în vorbire obișnuită.

Așa se face că limbajul filozofiei, după cum orice cititor atent al marilor filozofi știe deja, este un limbaj literar, și nu unul tehnic. Ori de câte ori un filozof folosește un termen care necesită o definiție formală, ca deosebită de genul de expunere descris de mine în capitolul al patrulea, intruziunea unui element neliterar în acest limbaj corespunde intruziunii în gândirea sa a unui element nefilozofic: a unui fragment de știință, a unui crâmpiei de filozofare incipientă sau a unei erori filozofice; acestea nu sunt, într-un astfel de caz, lesne de deosebit.

Datoria filozofului ca scriitor este deci să evite vocabularul tehnic propriu științei și să-și aleagă cuvintele în conformitate cu regulile literaturii. Terminologia sa trebuie să aibă acea expresivitate, acea flexibilitate, acea dependență de context care constituie însemnele utilizării literare a cuvintelor ca opusă utilizării tehnice a simbolurilor.

O datorie corespunzătoare îi revine cititorului de literatură filozofică, el trebuind să nu uite că citește un limbaj, și nu un symbolism. El nu trebuie să creadă că autorul oferă o definiție verbală atunci când acesta face un enunț despre esența unui concept – aici se află sursa multor critici sofistice –, nici să se plângă atunci când nu se dă ceva asemănător unei atari definiții; ci trebuie să se aștepte ca termenii filozofici, aidoma cuvintelor din vorbirea curentă, să-și exprime propria semnificație prin modul în care sunt folosiți. Nu trebuie să se aștepte ca un cuvânt să însemne întotdeauna același lucru, adică semnificația sa să nu sufere nici un fel de schimbare; ci ca terminologia filozofică, la fel ca orice limbaj, să fie mereu într-un proces de evoluție, și să nu uite că această trăsătură, departe de a o face mai greu de înțeles, e tocmai cea care o face capabilă să exprime propriile ei înțelesuri în loc de

a fi incomprehensibilă în lipsa definițiilor, precum o mulțime de termeni tehnici – rigizi, și deci artificiali.

§ 3

10. Prin folosirea cuvintelor ca diferite de simboluri, adică prin faptul că scrie o proză literară sau artistică, filozoful se aseamănă istoricului. Dar și aici există diferențe. Expunerea unui concept și nararea unei suite de evenimente necesită ambele o scriitură artistică; dar diferența de obiect atrage după sine o diferență corespunzătoare de stil.

Scrisul istoric este o încercare de a-i comunica cititorului ceva ce autorul selectează din stocul său de cunoștințe spre a fi comunicat. El nu încearcă niciodată să pună pe hârtie tot ce știe despre obiectul său, ci doar o parte. De fapt, asta e tot ce poate face. Evenimentele își sunt în timp reciproc exterioare; dar sunt legate între ele prin lanțuri consecvențiale. De aceea, întrucât cele pe care le cunoaștem sunt legate în modul acesta de altele pe care nu le cunoaștem, există întotdeauna o anumită doză de incomprehensibilitate chiar și la cele pe care le cunoaștem cel mai bine. Aceasta face să nu putem cunoaște complet nici un fapt dat; cunoașterea noastră fiind incompletă, nu putem spune cât este de incompletă. Nu putem fi siguri decât de un nucleu central de cunoștințe, dincolo de care se întinde în toate direcțiile o penumbră de incertitudine. Năzuința ce ne animă în scrisul istoric este de a exprima acest nucleu de cunoștințe, ignorând incertitudinile de care este înconjurat. Încercăm să ocolim îndoielile și problemele, rămânând la ceea ce e cert. Această diviziune a cunoștințelor noastre între cele pe care le socotim certe și cele pe care le socotim îndoielnice sau problematice – primele fiind narate, iar cele din urmă lăsate deoparte – îi conferă oricărui istoric aura de ins care știe mai mult decât spune și care se adresează unui cititor mai puțin informat decât el. Orice text istoric se adresează, așadar, cu precădere unui cititor, unuia relativ neinformați; drept care arborează un stil instructiv sau didactic. Cititorul este ținut la oarecare distanță și nu este admis niciodată în intimitatea minții scriitorului; iar acesta, oricât de conștiincios ar invoca autorități, nu dă niciodată pe față procesele de gândire care l-au condus la concluziile prezentate, deoarece aceasta ar amâna până la calendele grecești încheierea narațiunii sale și ar implica discutarea propriilor lui stări de conștiință, de care cititorul nu este interesat.

11. Filozofia este sub acest aspect opusul istoriei. Orice text filozofic este adresat de autorul său întâi de toate sieși. Scopul său nu este de a selecta și exprima, dintre gândurile sale, pe cele considerate de el certe, ci tocmai dimpotrivă: de a se concentra asupra dificultăților și obscurităților pe care le resimte el însuși și de a încerca, dacă nu să le rezolve ori să le înlăture, cel puțin să le înțeleagă mai bine. Filozoful e silit să lucreze în acest fel de către inextricabila unitate a obiectului pe care-l studiază; acesta nu este dispersat în spațiu, precum obiectul fizicii, sau în timp, precum obiectul istoriei; nu este un gen decupat în specii reciproc exclusive sau un întreg ale cărui părți pot fi înțelese separat. De aceea, gândindu-l, el trebuie să sondeze părțile cele mai întunecoase, așa cum o călăuză, preocupată să nu i se destrame grupul, îi grăbește întruna pe cei rămași mai în urmă. Filozoful trebuie așadar, în cursul travaliului său, să-și mărturisească mereu dificultățile, pe când istoricul le ascunde mereu, în oarecare măsură, pe ale sale. De aici rezultă că în literatura de filozofie nu există acea diferență dintre poziția autorului și cea a cititorului, care este atât de netă în literatura istorică și căreia i se datorează maniera didactică a acesteia. Filozofii la care instinctul

pentru stil a fost cel mai adânc au pregetat de fiecare dată să adopte forma de prelegere sau de discurs instructiv, preferând forma dialogului, unde travaliul autocritic este repartizat între *dramatis personae*⁴⁶, sau forma unei meditații în care spiritul comunică cu sine însuși, sau pe cea a desfășurării dialectice, unde poziția inițială se modifică întruna pe măsură ce ies la iveală noi dificultăți.

Tuturor acestor forme literare le este comună ideea că scriitura filozofică este eminemamente o confesiune, o iscodire de către spirit a propriilor slăbiciuni și o încercare a sa ca, recunoscându-și-le, să le remedieze. Istoricii pot fi iertați, ba chiar lăudați, pentru tonul întru câțva dogmatic și superior – un stil menit să potenteze sentimentul distanței dintre ei și cititorii lor, o încercare de a impresiona și convinge. Filozofilor nu le sunt îngăduite astfel de metode. Singura justificare a scrisului lor o constituie intenția de a se spovedi sincer, mai întâi față de ei înșiși iar apoi față de cititorii lor, dacă îi au. Stilul lor trebuie să fie simplu și modest, propriu confesiunii, nu lipsit de simțire, dar lipsit de acel element bombastic care nu-i stă neapărat rău istoricului. Ei trebuie să evite cu grijă ispita de a-și impresiona cititorii prin insuflarea unui sentiment de inferioritate față de autori în privința erudiției și a agerimii. Nu trebuie niciodată să dăscălească ori să mustre; sau, în orice caz, nu trebuie să facă aceste lucruri cu cititorii, ci doar cu ei înșiși.

12. Între cititorul de literatură istorică și cel de literatură filozofică există, în consecință, o diferență de atitudine față de ceea ce citesc. Citindu-i pe istorici, îi „consultăm“. Solicităm ca din bagajul de erudiție din mințile lor să ni se dăruiască ceva pentru a suplini lipsa noastră de cunoștințe în respectiva materie. Nu căutăm să urmărim procesele de gândire prin care ei au ajuns la respectivele cunoștințe; n-am putea face lucrul acesta decât devenind noi înșine niște istorici la fel de versați, ceea ce n-am putea realiza citind cărțile lor, ci doar lucrând cum au lucrat ei înșiși pe sursele originale. Pe când, citindu-i pe filozofi, „urmăm“ căile lor: adică înțelegem ceea ce gândesc și refacem în noi înșine, pe cât ne stă în putință, procesele prin care au ajuns la acele gânduri. În această relație este prezentă o intimitate care nu se întâlnește niciodată la cea dinainte. Ceea ce-i cerem istoricului este un produs al gândirii sale, iar ceea ce-i cerem filozofului este însăși gândirea sa. Cititorul unei lucrări de filozofie se angajează într-un demers ce constă în a parcurge aceleași experiențe ca autorul ei; dacă din lipsă de empatie, de răbdare sau din vreo altă pricină nu poate face acest lucru, lectura sa e zadarnică și fără nici o valoare.

§ 4

13. În această privință filozofia se aseamănă cu poezia; căci și în poezie autorul se confesează cititorului și îi îngăduie să pătrundă în intimitatea sa cea mai tainică. Așa se face că cele două lucruri sunt uneori confundate, mai ales de către persoane care le privesc pe amândouă cu suspiciune, ca pe niște încălcări ale intimității spiritului individual; și pentru că asemănarea devine tot mai evidentă pe măsură ce filozofia devine tot mai filozofică, această ostilitate îi expune pe cei mai mari filozofi unui fel aparte de defăimare, pretinzându-se că scrisul lor nu-i decât o expresie a afectivității, sau un poem.

O astfel de caracterizare, chiar și dacă ar fi îndreptățită, este cu siguranță incompletă. O operă filozofică, dacă trebuie numită poem, nu este un poem oarecare, ci unul al intelectului. Ceea ce exprimă ea nu sunt emoții, dorințe, sentimente ca atare, ci acelea pe care le trăiește mintea gânditoare aflată în căutarea cunoașterii; și le exprimă pe acestea numai pentru că trăirea lor este parte

integrantă a acestei căutări, care este însăși gândirea. Adăugând această precizare, devine evident că literatura filozofică este în fapt proză; ea este poezie doar în sensul în care orice fel de proză este poezie – poezie modificată de prezența unui conținut, a ceva ce autorul încearcă să comunice.

14. Confuzia pe care o menționam se explică prin faptul că filozofia reprezintă punctul în care proza ajunge cel mai aproape de condiția poeziei. Datorită intimității unice a relației dintre scriitorul de proză filozofică și cititorul său, relație ce mai există doar în artele frumoase sau în poezie în sensul larg al cuvântului, filozofia ca gen literar tinde constant spre suprapunere cu poezia de-a lungul frontierei lor comune. Mulți filozofi dintre cei mai mari, și mai cu seamă aceia dintre ei care au fost cei mai buni scriitori și deci știau negreșit ce stil convine filozofiei, au adoptat un stil imaginativ și într-o câțva poetic, care ar fi nepotrivit în știință și ridicol în istorie, pe când în filozofie este adesea cât se poate de bine-venit. Forma dialogală a lui Platon, unde filozofiile prind viață aidoma unor personaje dramatice, eleganța clasică a lui Descartes, expresiile lapidare ale lui Spinoza, amplele fraze contorsionate și înțesate de metafore ale lui Hegel nu sunt nici defecte în exprimarea filozofică, nici semne ale unor carențe în gândirea filozofică; ci sunt exemplificări ale unei tendințe universale din literatura filozofică, tendință căreia ea îi cedează în raport direct cu profunzimea gândirii și cu gradul de adecvare a expresiei ei.

15. Aceasta ne oferă un indiciu despre principiul de căpetenie ce trebuie urmat de cine învață să scrie filozofie, strădanie distinctă de învățarea modului cum ea trebuie gândită. Cu totul altfel decât omul de știință, și în mult mai mare măsură decât istoricul, filozoful trebuie să meargă la școală împreună cu poezii, spre a învăța uzul limbii, și trebuie să o folosească pe aceasta în felul lor: ca mijloc de explorare a propriului spirit și de aducere la lumină a ceea ce în el este obscur și îndoielnic. Aceasta implică – lucru știut de poeți – priceperea la metafore și comparații, disponibilitatea de a descoperi noi înțelesuri în cuvinte vechi, capacitatea de a inventa, când e nevoie, noi cuvinte și expresii, care să poată fi înțelese de îndată ce sunt auzite; pe scurt, aptitudinea de a improviza și a crea, de a trata limbajul nu ca pe ceva fix și rigid, ci infinit de flexibil și plin de viață.

Principiile potrivit cărora filozoful folosește limbajul sunt cele ale poeziei; dar ceea ce el scrie nu este poezie, ci proză. Din punctul de vedere al formei literare, aceasta înseamnă că, în timp ce poetul se pretează oricărei sugestii venite dinspre limba sa și astfel produce configurații verbale a căror frumusețe este o rațiune suficientă pentru existența lor, configurațiile verbale ale filozofului sunt construite doar spre a da în vileag gândul pe care-l exprimă și au valoare nu în sine, ci ca mijloace în vederea acestui scop. Arta prozatorului este o artă care trebuie să se camufleze și să producă nu un giuvaier de privit pentru propria-i frumusețe, ci un cristal în ale cărui profunzimi gândirea să poată fi văzută fără distorsiuni sau confuzie; iar scriitorul filozof, el mai cu seamă, imită nu meșteșugul bijutierului, ci pe cel al șlefuitorului de lentile. El nu trebuie niciodată să folosească metafore sau imagini în așa fel încât acestea să atragă ele însele atenția datorată gândirii; căci, dacă ar face asta, nu ar scrie proză, ci poezie – bună sau proastă; dar trebuie să evite această capcană nu refuzând orice utilizare de metafore și imagini, ci folosind valențele lor poetice la îmblânzirea prozei: adică doar în măsura în care ele dezvăluie gândul, și nu altminteri.

16. Cititorul, de partea sa, trebuie să-l abordeze pe autorul filozof întocmai ca și cum acesta ar fi un poet, în sensul că trebuie să caute în opera lui expresia unei experiențe individuale, ceva ce autorul efectiv a trăit și ceva ce cititorul trebuie, la rândul său, să trăiască transpunându-se cu spiritul său în cel al autorului. Față de acest obiectiv de bază și ultim – de a-l urma sau înțelege pe autor, de a ajunge să priceapă ce vrea el să spună, împărtășindu-i experiența –, obiectivul de a-i critica doctrina, sau de a determina în ce măsură este adevărată și în ce măsură falsă, rămâne cu totul secundar. Un bun cititor, asemenea unui bun ascultător, trebuie să fie tăcut spre a putea fi atent; capabil să se abțină de la afișarea propriilor gânduri, spre a le aprehenda cât mai bine pe cele ale autorului; nu fiind pasiv, dar folosindu-și activitatea spre a urma drumul pe care este condus, nu spre a găsi un drum propriu. Un autor care nu merită această atenție tăcută și respectuoasă nici nu merită citit.

17. Când citim poezie, asta e tot ce avem de făcut; dar când citim filozofie, trebuie să mai facem ceva în plus. Dat fiind că experiența filozofului a constat în – sau cel puțin a izvorât din – căutarea adevărului, trebuie ca și noi înșine să ne angajăm în această căutare ca să putem împărtăși respectiva experiență; și de aceea, cu toate că atitudinea noastră față de filozofie și de poezie, ca simple expresii, este aceeași, atitudinile noastre față de ele diferă întrucât filozofia exprimă gândire, iar pentru a împărtăși experiența gândirii, trebuie ca noi înșine să gândim.

Nu-i suficient să fim într-un mod general meditativi sau inteligenți; nici doar să fim interesați de filozofie și versați în ea. Trebuie să fim echipați, nu pentru un demers filozofic oarecare, ci pentru cel pe care-l întreprindem. Când citim o carte, ceea ce câștigăm din lectură este condiționat de ceea ce aducem noi în ea; iar în filozofie nimeni nu se poate alege cu prea mult citind lucrările unui autor ale cărui probleme nu s-au ivit deja spontan în mintea cititorului. Primit în intimitatea gândirii unui asemenea om, el nu-i poate urmări desfășurarea și curând o pierde cu totul din vedere și poate ajunge să o repudieze ca illogică și neinteligibilă, când în fapt de vină nu sunt nici gândirea autorului, nici modul cum este exprimată, nici măcar capacitățile cititorului, ci doar lipsa de pregătire a acestuia. Dacă el va lăsa deoparte cartea iar mai târziu va reveni la ea maturizat prin câțiva ani de trudă filozofică, s-ar putea să o regăsească deopotrivă inteligibilă și convingătoare.

Există două condiții indispensabile pentru ca cititorul să-l poată urma sau înțelege pe un scriitor filozof. Una ține de educația estetică sau literară a cititorului ori de aptitudinea sa de a citi cărți în general, cealaltă ține de educația sa filozofică întru cât îl face apt pentru citirea cutărei cărți anume. Însă, pe lângă înțelegerea autorului pe care-l citește, el trebuie neapărat să-l și critice.

18. Înțelegerea și critica – sau deslușirea ideilor autorului și interogația privind adevărul acestora – sunt atitudini distincte, dar nu și separabile. Încercarea de a înțelege fără a critica este în ultimă instanță un refuz de a împărtăși într-o privință esențială experiența autorului; căci, dacă merită a fi citit, el nu a scris nici măcar o singură propoziție fără a se întreba „este ea adevărată?“, iar această atitudine critică față de propria-i operă este un element esențial al experienței pe care noi, cititorii săi, încercăm s-o împărtășim. Ceea ce înseamnă că, dacă refuzăm să criticăm, facem cu neputință pentru noi înșine înțelegerea textului filozofic. Că, reciproc, nu poți critica fără a înțelege, acesta este un principiu ce n-are nevoie de justificare.

Deși cele două atitudini nu pot fi separate, totuși una are prioritate față de cealaltă: întrebarea dacă vederile cuiva sunt adevărate sau false nu se pune înainte de a fi stabilit care sunt ele. Prin urmare, gândirea cititorului trebuie să se miște întotdeauna de la înțelegere la critică: pentru început, el

trebuie să amâne critica, deși știe că nici ea nu va lipsi, și să se consacre integral preocupării de a înțelege; la fel cum autorul, oricât ar fi de dispus și de capabil de autocritică, trebuie să înceapă prin a formula într-un fel sau altul ceea ce gândește, căci altminteri n-ar avea asupra a ce să-și exercite autocritica.

Nu există, așadar, contradicție între a spune că înțelegerea e inseparabilă de critică și a spune că un bun cititor trebuie să păstreze tăcerea și să se abțină de la etalarea propriilor idei cât timp încearcă să-și deslușească autorul. Înțelegerea e inseparabilă de critică în sensul că una duce cu necesitate la cealaltă și se împlinește doar în acest proces; dar în acest demers, la fel ca în toate celelalte, trebuie început cu începutul, iar prima fază a procesului este una în care critica rămâne latentă. În această fază cititorul trebuie să se abțină de la a-și etala propriile idei, nu pentru că ar trebui să nu aibă defel idei proprii, ci pentru că în această etapă cele ale autorului sunt mai importante; critica nu e interzisă, ci doar amânată.

19. Acum, presupunând că întrebarea preliminară, privitoare la ce anume vrea să spună autorul, a primit răspuns, iar cititorul se află în postura de a începe să critice, cum trebuie el să procedeze? Nu căutând puncte de dezacord, oricât de îndreptățită este această căutare. Trebuind să fie precedată de înțelegere, iar înțelegerea presupunând împărtășirea experienței autorului, critica nu se poate mărgini la simpla exprimare a dezacordului; și de fapt, ori de câte ori întâlnim un critic care contrazice sistematic tot ce spune autorul de care se ocupă, putem fi siguri că nu l-a înțeles. Fără doar și poate, există ocazii în care un cititor poate spune despre o carte: „Eu unul nu am de gând să-mi pierd timpul cu ea; mi se pare a nu fi altceva decât o urzeală de erori și confuzii“. Dar asta nu înseamnă critică. Critica nu începe înainte ca cititorul să fi depășit această atitudine și să se fi supus osteneții de a urmări gândirea autorului și a reconstrui în sinea sa punctul de vedere din care ea porcede. Odată făcut acest lucru, orice respingere va fi necesarmente temperată prin anumite concesii, o anumită doză de empatie și chiar de consimțire.

De aici decurge că actul critic are două laturi, una pozitivă și una negativă, nici una neputând lipsi cu totul când critica e genuină sau inteligentă. Criticul e un cititor care se întreabă dacă ceea ce citește este sau nu adevărat. Pentru a răspunde la această întrebare, el trebuie să separe, în lucrarea pe care o critică, elementele adevărate de cele false. Dacă i se pare că ea nu cuprinde nimic adevărat, sau nimic fals, asta e totuna cu a spune că nu găsește în ea nimic ce ar oferi de lucru unui critic. Criticul e un cititor care e de acord cu vederile autorului până la un anumit punct și care pe acest acord limitat își clădește argumentația ce justifică refuzul unui acord total.

Criticul trebuie, așadar, să lucreze pornind dinăuntru. Poziția lui negativă se întemeiază pe cea pozitivă. Îndeletnicirea lui de căpătâi constă în a suplimenta teoria incompletă a autorului său despre un obiect sau altul, adăugând anumite aspecte pe care acest autor le-a pierdut din vedere. Cum însă părțile unei teorii filozofice nu se află niciodată între ele într-un raport de simplă juxtapunere, omiterea unei părți va deregla echilibrul întregului și va distorsiona celelalte părți; ceea ce înseamnă că adăugirile criticului vor duce la oarecare corecții chiar și în cazul elementelor pe care el le acceptă ca fiind substanțial adevărate.

20. Când aceste două aspecte ale criticii sunt privite laolaltă, ea poate fi considerată o unică operație: desăvârșirea unei teorii pe care autorul ei a lăsat-o neîncheiată. Astfel înțeleasă, funcția criticului constă în a dezvolta și continua gândirea autorului criticat. Teoretic, relația dintre filozofia

criticată și cea care critică este relația dintre doi termeni adiacenți în cadrul unei scări de forme – formele unei unice filozofii în dezvoltarea ei istorică; iar în practică, este bine cunoscut că cei mai buni critici ai cuiva sunt discipolii lui, iar cei mai buni dintre discipoli sunt totodată și cei mai critici.

Notă

[46](#). Lat.: „personaje“ (*n. red.*).

XI ÎNCHEIERE

1. Cititorul care a avut răbdarea de a mă urmări până aici îmi va reaminti acum, la sfârșitul acestor dezvoltări, termenii învoielii dintre noi. În capitolul al doilea eu l-am invitat să citească mai departe dacă era dispus să accepte de dragul argumentării ipoteza că filozofia tradițională are dreptate să-și considere conceptele ca fiind specificate, spre deosebire de cele ale științelor exacte și empirice, în clase ce se suprapun. Dacă el a acceptat această invitație, a făcut-o potrivit înțelegerii că urmează să vedem la ce ne va conduce această ipoteză: la o teorie a metodei filozofice autoconsistentă și concordantă cu ceea ce ne arată experiența gândirii filozofice, ori la o urzeală de păienjenișuri, la un castel din cărți de joc, la un cuib construit în văzduh sau cum v-ar mai plăcea să numim rezultatul unui raționament defectuos și amăgitor. Acum a venit momentul să facem decontul, așa cum m-am obligat cu prilejul încheierii acelei învoieli.

Pornind de la întrebarea cum anume, în ipoteza că trebuie să se suprapună, pot speciile unui gen filozofic să se raporteze între ele și față de genul respectiv, am încercat să arăt că pentru aceasta orice concept filozofic ar trebui să fie articulat într-o scară de forme unde fiecare termen să difere de cel următor într-un mod aparte, ce combină diferențe de grad și diferențe de natură, distincția și opoziția. Dacă lucrurile stau așa, problema definirii unui concept nu constă în a găsi o unică formulare care să-i determine genul și diferența, ci în a-i exprima întregul conținut, începând de la baza scării sale de forme, printr-o definiție rațională și metodică, coextensivă și identică cu expunerea completă a respectivului concept. Ar mai decurge, tot așa, că o judecată filozofică trebuie să fie un întreg organic în care sunt prezente deopotrivă afirmația și negația, universalitatea, particularitatea și singularitatea; și că ea nu poate fi lipsită de un element categoric sau existențial. În privința inferenței, ar decurge că în filozofie ea nu poate fi nici strict deductivă, nici strict inductivă, ci trebuie să constea într-o adâncire și o lărgire a cunoașterii noastre, prin care aceasta este transformată într-un termen superior pe aceeași scară de forme; iar la urmă, după ce am arătat în ce sens filozofia, potrivit acestei asumptii, poate și trebuie neapărat să fie un tot sistematic, am încercat să argumentez că de aici decurg anumite consecințe pentru autorul și pentru cititorul de literatură filozofică.

Nu pretind cătuși de puțin că aceasta ar constitui o teorie completă a metodei filozofice; ceea ce am oferit aici este un eseu, nu un tratat. Sper însă că, între aceste limite, viziunea expusă este autoconsistentă. Dacă speranța mea este sau nu îndreptățită, las să judece cititorul. Mai rămâne întrebarea dacă este și concordantă cu experiența.

2. În acest punct sunt obligat să fac o mărturisire, deși nu este vorba de vreun secret pe care cititorul să nu-l fi dibuit deja mai de mult. Întrebarea dacă această viziune generală despre gândirea filozofică este în acord cu experiența nu am amânat-o până acum, cum ar putea părea să indice

termenii menționatei învoieli; ci am atins-o câte puțin la fiecare pas al expunerii, care a urmat tot timpul două linii paralele, întrebând pe de o parte „Ce decurge din premisele noastre?“, iar pe de alta „Ce constatăm efectiv în experiență?“. Acest îndoit mod de a proceda, ale cărui rațiuni n-au putut fi prezentate decât în capitolul al optulea, este singurul pe care-l poate adopta sau apăra orice filozof care a sesizat forța nimicitoare a atacului humeean împotriva a ceea ce Kant avea să numească dialectica rațiunii pure. „Chiar dacă lanțul argumentelor care conduc la ea ar fi întotdeauna cât de logic, trebuie să se iște o bănuială puternică, dacă nu o siguranță absolută, că această teorie ne-a purtat dincolo de domeniul de acțiune al facultăților noastre, atunci când duce la concluzii atât de extraordinare și atât de îndepărtate de viața și experiența comună. Am ajuns într-un ținut de basm, cu mult înainte de a fi ajuns la ultimele concluzii ale teoriei noastre; și *acolo* nu avem nici un temei să ne încredem în metodele noastre obișnuite de argumentare, sau să credem că analogiile și probabilitățile atribuite, în mod obișnuit, de noi mai au vreo autoritate. Firul nostru este prea scurt pentru a măsura asemenea abisuri imense.“⁴⁷

Cât despre mine, deși nu m-aș putea recunoaște niciodată vinovat de scepticism, sunt prea neîncrezător în puterile mele de raționament pentru a mă considera îndreptățit să nesocotesc avertismentul lui Hume; și nu cunosc altă cale de urmat prin hățișurile gândirii filozofice decât această dublă metodă: busola și jurnalul de bord, plus determinarea poziției zilnice în care mă aflu după stelele de pe cer.

3. Dar, va întreba cititorul, a cui experiență este aceasta în raport cu care se cere să ne verificăm raționamentul? Nu pot răspunde decât astfel: a celor care au lucrat pe tărâmul filozofiei; experiența altora, consemnată în scrierile lor, și a noastră proprie, așa cum ni s-a păstrat în memorie. Această experiență, materializată în istoria gândirii europene, se întinde pe douăzeci și cinci de veacuri, cu presocraticii la un capăt și cu cititorul și cu mine însumi la celălalt. Cuiva care nu înțelege ce este filozofia sau prin ce fel de procese înaintează, istoria acestor șaiszeci de generații i se înfățișează ca un haos, ca o suită de mișcări aleatorii ale unor planete rătăcitoare, căreia nici o teorie a epicleurilor nu i-ar putea conferi o ordine rațională. Dar această aparență de iraționalitate, m-aș încumeta să spun, nu poate supraviețui descoperirii că gândirea filozofică își are o structură a ei, și ipotezei că mișcările ei au loc în conformitate cu legile acelei structuri. Astfel, din punctul de vedere al unei teorii raționale a filozofiei, istoria trecută a gândirii filozofice nu mai apare irațională; ea este un bagaj de experiență la care putem apela cu încredere, pentru că înțelegem ce principii o animă, iar în lumina acelor principii ea ne apare inteligibilă.

4. Să fie cumva circular raționamentul acesta, în sensul că mai întâi am degajat din tradiția filozofică o anumită viziune despre natura gândirii filozofice, iar apoi am găsit o confirmare a acestei viziuni în faptul că ea concordă cu tradiția? Sau chiar dublu-circular, dat fiind că, în afara asumării de către mine a acelei viziuni, martorul al cărui cuvânt o confirmă ar fi mut? Căci, în lipsa asumției pe care am avansat-o, tradiția, în loc să fie o voce audibilă, nu-i decât un haos de deliruri discordante.

Aceasta este una din întrebările ultime, pe care în capitolul introductiv al eseului de față am preferat s-o evit. Voi răspunde, așadar, la ea doar indirect, deoarece un răspuns direct este ὅτι οὐκ ἔστιν ὅτι, „καί ἄλλοι“^{48, 49}.

5. Asumpțiile fiind până la un punct opționale, pe care s-o preferăm? Pe cea conform căreia de-a lungul a șaizeci de generații de gândire continuă filozofii s-au ostenit în van și că primele lucruri temeinic gândite au fost rostite abia odată cu intrarea noastră în scenă? Sau pe cea conform căreia această osteneală a fost în ansamblu rodnică iar istoria ei este istoria unui efort ce nu se cuvine nici disprețuit, nici lăsat nerăsplătit? Nu-i nimeni care să nu prefere cea de-a doua asumție; iar cei ce par să o fi abandonat în favoarea celei dintâi au făcut-o nu atât din îngâmfare, cât din dezamăgire. Ei au încercat să vadă în istoria gândirii o istorie de reușite și de progres; n-au izbutit, și atunci au părăsit asumția inițială pentru o alta, pe care, nesilit de o experiență amară, nimeni nu ar putea-o adopta decât în derâdere și cu dezgust.

Dar cu siguranță că tocmai într-o criză ca aceea pe care o traversăm trebuie să dovedim cea mai mare precauție în alegerea drumului de urmat. Omul de știință, pornind de la asumția că natura este rațională, nu s-a lăsat abătut de la această asumție de nici una din dificultățile la care ea l-a condus; și tocmai pentru că a privit această asumție nu doar ca legitimă, ci și ca obligatorie, și-a câștigat respectul general. Dacă omul de știință e obligat să postuleze că natura e rațională, și că orice eșec în a o explica este un eșec în a o înțelege, înseamnă că asumția corespunzătoare este obligatorie pentru istoric, nu în ultimul rând atunci când el este istoric al gândirii.

Așadar, departe de a trebui să ne scuzăm pentru asumția că există ceva ce se cheamă tradiția filozofiei, pe care studiul istoric este chemat s-o scoată la lumină, și că această tradiție a urmat o direcție sănătoasă, pe care critica filozofică se cuvine s-o prețuiască, m-aș încumeta să afirm că aceasta e singura asumție ce poate fi făcută în mod legitim. Să o numim, deocamdată, simplă asumție; eu unul cred că potrivit acestei asumții istoria filozofiei, studiată și analizată cum se cuvine, confirmă speranța pe care am exprimat-o în primul capitol: că reconsiderând problema metodei și adoptând anumite principii de felul celor schițate în acest eseu, filozofia poate găsi o ieșire din actuala ei stare de descumpănire, spre a păși din nou pe calea progresului.

Note

[47.](#) Pasajul este redat, în traducerea lui Mircea Flonta, Adrian-Paul Iliescu și Constanța Niță, din David Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1987, secțiunea VII, partea I, § 57, p. 145 (*n. red.*).

[48.](#) Gr.: „[o problemă] mai adecvată unui alt gen de cercetare“ – Aristotel, *Etica nicomahică*, 1099 b 14, trad. de Stella Petecel (*n. red.*).

[49.](#) Cititorul curios în privința acestui răspuns direct îl va găsi prin implicație în cap. VIII, § 5, 20–21.